Tőkei Ferenc

A szocializmus dialektikájához

Kossuth

TŐKEI FERENC

A SZOCIALIZMUS DIALEKTIKÁJÁHOZ

KOSSUTH KÖNYVKIADÓ
1974

ISBN 963 09 0110 2
© Tőkei Ferenc, 1974

A SZOCIALIZMUS DIALEKTIKÁJÁHOZ

1. MARX ELSŐ VÁZLATA A KOMMUNIZMUS KELETKEZÉSÉRŐL

A fiatal Marx, aki Hegel dialektikáján nőtt fel, materialistává és kommunistává levésének első lépéseitől fogva bírálta korának utópista s ezért dogmatikus kommunizmusát. 1843 szeptemberében írta Rugénak: „...előnye az új irányzatnak, hogy mi nem akarjuk dogmatikusan anticipálni a világot, hanem csak a régi világ kritikája útján akarjuk megtalálni az újat. Eddig a filozófusok íróasztalukban tartogatták minden rejtély megoldását, és a buta avatatlan világnak csak ki kellett tátania a száját, hogy az abszolút tudomány sültgalambja belerepüljön. A filozófia most világivá lett, és a legcsattanósabb bizonyíték erre az, hogy maga a filozófiai tudat nemcsak külsőlegesen, hanem belsőlegesen is átérzi a harc kínját. A jövőt megkonstruálni és egyszer s mindenkorra elintézni mindent nem a mi dolgunk, de annál bizonyosabb az, amit jelenleg el kell végeznünk – *minden fennálló kíméletlen kritikájára* gondolok, kíméletlen kritikára abban az értelemben, hogy nem fél eredményeitől, és éppoly kevéssé a meglevő hatalmakkal való konfliktustól. – Ezért nem vagyok amellett, hogy egy dogmatikus zászlót tűzzünk ki,

ellenkezőleg. Igyekeznünk kell segíteni a dogmatikusoknak, hogy tisztázzák önmaguk előtt tételeiket. Így nevezetesen a *kommunizmus* egy dogmatikus absztrakció, itt azonban nem valamilyen képzeletbeli és lehetséges kommunizmus jár a fejemben, hanem a valóban létező kommunizmus, az, amelyet Cabet, Dézamy, Weitling stb. tanít."[1] A jövőt konstruáló dogmatizmustól eltérően Marx a fennálló valóság tudományos elemzésére akarja alapozni az új kommunizmust, amit egyelőre „kritikai filozófiának" nevez, s tudja, hogy ez – az utópizmussal szemben a *történetiség* elvének érvényesítését jelenti. „Kiderül majd – fejezi be idézett levelét –, hogy nem arról van szó, hogy egy nagy gondolatjelet húzzanak múlt és jövő közé, hanem arról, hogy *megvalósítsák* a múlt gondolatait... kiderül majd, hogy az emberiség nem *új* munkát kezd, hanem tudatosan véghezviszi a régi munkáját."[2]

A dogmatikus utópizmus „egy nagy gondolatjelet húz" a múlt és a jövő közé, éppen ezáltal azonban foglya marad a múltnak, míg a „kritikai filozófia" múlt és jelen történelmi termékének fogja fel a kommunizmust, éppen ezáltal téve lehetővé múlt és jelen igazi meghaladását. Marx az új, materialista és történelmi kommunizmus elméletét először 1844-ben, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban vázolta fel. A *Kéziratok* egyik fő gondolatmenete, mint ismeretes, az ember „önelidegenülésének" titkát a magántulajdon dialektikus, ellentmondásokból fakadó mozgásában igyekszik feltárni, hogy aztán ugyanezzel a mód-

[1] Marx és Engels Művei (a továbbiakban: MEM) 1, 346.
[2] Uo. 348.

szerrel a kommunizmus keletkezéstörténetének szükségszerű mozzanatait is kitapinthassa. A *Magántulajdon és kommunizmus* szerkesztői címmel ellátott részben olvashatjuk: „Az önelidegenülés megszüntetése [Aufhebung] ugyanazt az utat teszi meg, mint az önelidegenülés. Először a *magántulajdont* csak objektív oldalában – de mégis a munkát tekintve lényegének – veszik szemügyre. Létezési formája ennélfogva a *tőke,* amely »mint olyan« megszüntetendő (Proudhon). Vagy a munka *különös módját* – mint egyenlősített, parcellázott és ezért nem szabad munkát – fogják fel a magántulajdon *ártalmasságának* és embertől elidegenült létezésének forrásaként – *Fourier,* aki a fiziokratáknak megfelelően a *földművelő munkát* megint legalábbis a *kitüntetettként* fogja fel, míg *Saint-Simon* ezzel ellentétben az *ipari munkát* mint olyant jelenti ki a lényegnek és már csak az iparosok *egyedüli* uralmát és a munkások helyzetének javítását óhajtja. A *kommunizmus* végül a megszüntetett magántulajdon *pozitív* kifejeződése, először is az *általános* magántulajdon."[3] – Látható, hogy a kommunizmusról szólván Marx éppen nem a jövőről fantáziál, hanem a korabeli kommunista gondolat és mozgalom keletkezéstörténetét elemzi, mégpedig a filozófiában kivajúdott dialektikus fogalmak segítségével.

Ezután Marx a kommunizmus „első alakjának", a „nyers" kommunizmusnak olyan „kíméletlen" logikájú, telibe találó jellemzését adja, amelynek érvénye lényeges pontokon messze túlmegy a korabeli kispolgári kommu-

[3] Marx, Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből (a továbbiakban: Kéziratok), Budapest 1962, 66.

nizmus kritikáján. Minthogy a szocializmus építésének immár több mint fél évszázados története néhány fontos vonatkozásban reprodukálta, sőt részben még ma is reprodukálja a Marx előtti, „nyers" kommunizmus vonásait, manapság sokan „látnokinak" tartják Marx jellemzését; pedig Marx itt sem a jövőről elmélkedett, hanem leírta és elemezte a már akkor fennállót, filozófiai fogalmakkal ragadta meg történelmi keletkezését. A marxi fejtegetés „aktualitása" nem holmi jövőtkonstruálás törekvéséből fakad, hanem abból, hogy a kommunizmus szükségképpeni első alakját-fázisát ragadja meg, a kapitalizmusból való kiszakadásának szükségszerűen első lépéseit írja le, márpedig világtörténelmi értelemben még napjaink kommunizmusa sem léphetett teljesen túl a tág értelemben vett „első alakon". Érdemes a marxi szöveget részletesen szemügyre vennünk: „Amikor a kommunizmus – írja Marx – ezt a viszonyt [a magántulajdon viszonyát – T. F.] *általánosságában* fogja fel, l. első alakjában csak annak *általánosítása* és *kiteljesedése;* mint ilyen, kettős alakban mutatkozik meg: először a *dologi* tulajdon uralma oly nagy vele szemben, hogy *mindent* meg akar semmisíteni, ami nem alkalmas arra, hogy *magántulajdonként* mindenki birtokolhassa; *erőszakos* módon el akar vonatkoztatni tehetségtől stb. A fizikai közvetlen *birtoklás* számít a szemében az élet és létezés egyetlen céljának; a *munkás* meghatározását nem szüntetik meg, hanem minden emberre kiterjesztik; a magántulajdon viszonya marad a közösség [Gemeinschaft] viszonya a dolgok világához; végül ez a mozgalom, hogy a magántulajdonnal az általános magántulajdont állítsák szembe, abban az állati formában mon-

dódik ki, hogy a *házassággal* (amely mindenesetre az *exkluzív magántulajdon* egy *formája*) a *nőközösséget* állítja szembe, ahol tehát a nő *közösségi* [gemeinschaftlichen] és *közös-közönséges* [gemeinen] tulajdonná lesz. Azt mondhatjuk, hogy a *nőközösségnek* ez a gondolata ennek a még egészen nyers és gondolat nélküli kommunizmusnak *kimondott titka*. Mint ahogy a nő a házasságból az általános prostitúcióba, úgy a gazdagságnak, azaz az ember tárgyi lényegének egész világa a magántulajdonossal való exkluzív házasság viszonyából a közösséggel való egyetemes prostitúció viszonyába lép. Ez a kommunizmus – amennyiben mindenütt tagadja az ember *személyiségét* [Persönlichkeit] – éppen csak következetes kifejezése a magántulajdonnak, amely ez a tagadás. Az általános és hatalomként konstituálódó *irigység* az a rejtett forma, amelyben a *kapzsiság* előáll, és csak *más* módon elégíti ki magát. Minden magántulajdonnak mint olyannak a gondolata *legalább a gazdagabb* magántulajdon ellen fordul mint irigység és egyenlősítési vágy, úgyhogy ezek még a konkurrencia lényegét is alkotják. A nyers kommunista csak ennek az irigységnek és az *elképzelt* minimumból kiinduló ezen egyenlősítésnek a kiteljesülése. *Meghatározott lehatárolt* mértéke van. Hogy a magántulajdonnak ez a megszüntetése mennyire nem valóságos elsajátítás, azt éppen a művelődés és a civilizáció egész világának elvont tagadása, a *szegény* és szükséglet nélküli ember *természetellenes* egyszerűségéhez való visszatérés bizonyítja, aki

nemcsak hogy nem jutott túl a magántulajdonon, hanem még csak el sem jutott hozzá."[4]

A Marx előtti egyenlősítő kommunizmusnak ez a bírálata sokkal mélyebb és komolyabb dolog annál, semhogy felületes analógia eszközéül szolgáljon a szocializmusépítés problémáival kapcsolatban; Marx elemzése sokkal mélyebben igaz, mint ahogy a (Marx szavával) „gondolat nélküli" vagy „ízetlen" analógiák kedvelői gondolják. Nem kevesebbről van szó benne, mint arról, hogy a magántulajdon „pozitív", kommunista megszüntetésének első formája is szükségképpen foglya még a magántulajdonnak, lényegében véve nem is más, mint annak továbbmozgása, munka és tőke „kifejlett ellentmondási viszonyának" egy további lépése az ellentmondás feloldása felé. „A közösség [Gemeinschaft] – folytatja Marx – csak a *munka* közössége és a *munkabér* egyenlősége, amelyet a közösségi tőke, a *közösség* [Gemeinschaft] mint az általános tőkés fizet ki. A viszonynak mindkét oldala egy *elképzelt* általánosságba van felemelve: a *munka* mint az a meghatározás, amelybe mindenki bele van helyezve, a *tőke* mint a közösség elismert általánossága és hatalma."[5] Ezután Marx ismét a nőközösség példáján mutatja ki, mennyire nem teremt még a „nyers" kommunizmus „közössége" (Gemeinschaft) igazán emberi létformát a lényege szerint közösségi lény (Gemeinwesen) számára, majd így zárja le az 1. pontot: „A magántulajdon első pozitív megszüntetése, a *nyers* kommunizmus tehát csak *meg-*

[4] Marx: Kéziratok, 66–67.
[5] Uo. 67.

jelenési formája a magát *pozitív közösségként* [Gemeinwesen] tételezni akaró magántulajdon alávalóságának."[6]

Noha nőközösséget még egyetlen szocialista országban sem vezettek be és remélhetőleg nem is fognak, annyi kétségtelen, hogy a „nyers" kommunizmus emberi és világtörténelmi szempontból való „alávalósága", kezdetlegessége még nem tűnt, nem tűnhetett el a mi szocializmusunkból sem; a „fizikai közvetlen birtoklás" vágya, az „irigység", az egyenlősítési vágy azonban nem a mégoly „nyers" kommunizmus terméke, hanem a kapitalizmusé. A marxista kommunizmus elméletileg gyökeresen szakított az egyenlősítés kispolgári eszméjével, s hogy gyakorlatilag több vonatkozásban is egyenlősítéssel kellett hozzáfognia a szocializmus építéséhez, amelynek során is, némely vonatkozásban, újra meg újra egyenlősítésre kényszerül, azt jórészt a kapitalizmusnak köszönheti. Az emberiség elidegenedés-formákon át haladó fejlődése szükségszerűen termelte ki a kizsákmányoltak százmillióiban az „irigységet" és egyenlősítési vágyat, s ez az egyszerű tény a múltban, jelenben és jövőben egyaránt elkerülhetetlen „első" lépésekre, kisebb-nagyobb egyenlősítésekre kötelezi a marxista kommunizmust is, anélkül hogy ezzel „alávalóságot" cselekedne. A marxisták persze, a kispolgári kommunistáktól eltérően, tudatosan és célirányosan, a világtörténelmi kezdetlegesség tudatával használják fel eszközül az egyenlősítés módszerét.

A „nyers" kommunizmus marxi leírásának talán legfontosabb vonása: az ember személyiségétől, individuali-

[6] Uo. 68.

tásától való szükségképpeni elvonatkoztatás. A marxisták szervezte szocializmusépítésben ez a vonás sem programként, hanem felismert kényszerűségként jelenik meg, s növekvő mértékben válik lehetségessé a túlhaladása, természetesen belső, tudatos erőfeszítésektől és a szocializmus világhelyzetétől egyaránt függően.

Hogy mit értett Marx azon a „kettős alakon", amelyben a „nyers" kommunizmus mint általános magántulajdon mutatkozik meg, a *Kéziratok* meglehetősen „nyers" fogalmazásából nem egészen világos. Valószínű, hogy munka és tőke kettősségét kell értenünk „kettős alakon", de nincs teljesen kizárva, hogy fogalmazás közben Marx másra gondolt, ám a szálat nyomban elejtette. Azt ugyanis csaknem bizonyosnak kell mondanunk, hogy a szövegben a „nyers" kommunizmus elemzésének idézett lezárása után következő 2. pont nem az „első alak" elemzésének folytatását (tehát a „kettős alak" második mozzanatát) jelenti, hanem egy *második* alakot jelez. Ez már a számjegyek elhelyezéséből is kétségtelennek látszik. Ám olvassuk el a szöveget: „2. A kommunizmus a) még politikai természetű, demokratikus vagy despotikus; b) az állam megszüntetésével [Aufhebung], de egyszersmind még ki nem teljesedett, és még mindig a magántulajdonnal, azaz az ember elidegenülésével terhelt lényeg [Wesen]. Mindkét formában a kommunizmus már az ember integrációjának vagy magába való visszatérésének, az emberi önelidegenülés megszüntetésének tudja magát, de amennyiben még nem ragadta meg a magántulajdon pozitív lényegét, és éppoly kevéssé értette meg a szükséglet *emberi* természetét, még annak foglya és attól fertőzött is. Bár a magán-

tulajdon fogalmát megragadta, de a lényegét [Wesen] még nem."[7] – Aligha kétséges, hogy a 2. pont nem a „nyers" kommunizmus egy másik oldala, hanem a kommunizmus „második alakja", amely az „első alakból" fejlődik ki. E „második alaknak" a jellemzése maga is két fejlődési fázist tár fel: egy kifejezetten politikai és egy politikán túli fázist; a kettőt együtt felfogva a „második alakot" olyan politikai fázisnak értelmezhetjük, amelynek célja és objektív tendenciája elvileg kezdettől fogva, gyakorlatilag pedig növekvő mértékben a szó szoros értelmében vett politika dialektikus meghaladása.

Ha Marx e korai elmélkedését teljes egészében (a még ezután következő 3. ponttal együtt) a korabeli kommunista gondolatra és mozgalomra vonatkoztatjuk, akkor a „nyers" fázis kispolgári egyenlősítő törekvése után a 2. fázis nyilvánvalóan arra a nagy felismerésre vonatkozik, hogy a magántulajdont meg kell szüntetni és megszüntetésének eszközei politikai eszközök. Ám még ez sem az új, tudományos kommunizmus, Marx „kritikai filozófiája", mert „az ember önelidegenülését" még nem tudja feltárni és leküzdeni; erre csak egy harmadik fázisban lesz képessé a kommunista gondolat. Az értelmezés teljes mértékben jogosult; Marx közvetlenül valóban a korabeli kommunizmus fejlődésének belső dinamikájáról elmélkedik. A marxi gondolatmenet ragyogóan alkalmazható a kommunizmus keletkezéstörténetének ábrázolásában – anélkül persze, hogy a logikai-dialektikus első, második és

[7] Uo.

harmadik mozzanatot közvetlenül „periodizációs" sémává torzítanánk.

Ám a marxi szöveg nemcsak megenged, hanem kifejezetten sugall egy másik értelmezést is. Ha már a „nyers" kommunizmus jellemzésekor szólnunk lehetett és kellett arról, hogy a „nyerseség" és elvontság némely vonása még napjaink kommunizmusára is jellemző, akkor a második alak, a politikai fázis leírását olvasva rá kell ébrednünk, hogy ez hasonlóképpen vonatkoztatható a kommunizmus mai, tíz-egynéhány országban politikai hatalomra jutott alakjára, a fennálló szocializmusra. Ebben az összefüggésben az „első alak" egy olyan logikai kiindulópont értelmét nyeri, amelynek a történeti mozgásban nagyjából a forradalmi helyzet érlelődése, a forradalomra való mozgósítás és legfeljebb még maga a forradalom felel meg; a második mozgásfázissal pedig megkezdődik egy hosszú történeti korszak, amelyben a kommunizmus politikai eszközökkel fog hozzá az „emberi önelidegenülés" megszüntetéséhez. A fiatal Marx „filozófiai", azaz világtörténelmi perspektívájára nagyon jellemző – s a fennálló szocializmus tapasztalatai alapján ma különleges élményt és tanulságot jelent számunkra – az a „kíméletlen" logika, amelynek szempontjából nincs döntő jelentősége annak, hogy a „még politikai természetű" első alakjaiban a fennálló kommunizmus „demokratikus vagy despotikus"-e. Ez a néhány szó, amely a kommunizmust tendenciája szerint a politikai despotizmuson és demokrácián túlinak mondja, világosan mutatja, milyen nagyot lépett előre Marx a néhány évvel előbbi polgári demokrata önmagához viszonyítva is – valamint hogy a kommunizmus kelet-

kezéstörténetének elemzésével egyben saját kommunistává fejlődésének logikai útját is megragadja.

Hogy a gondolatmenet 2. pontját joggal vonatkoztatjuk a politikai hatalomra jutott kommunizmusra, azaz a fennálló szocializmusra is, annak szövegszerű bizonyítéka a *Kéziratok* kedvelt terminusának, a *Wesen* szónak passzusunkban való többszöri előfordulása, hangsúlyozott szerepe. A 2. pont valamennyi állításával teljes összhangban a *Wesen* itt csak teljes filozófiai értelmében fogható fel: egyszerre jelent „lényeg"-et mint belső potenciát és „létezés"-t mint a potencia valóságosságát, tárgyi fennállását. Sőt e hangsúlyozottan politikai fázisban a *Wesen* értelme el is tolódik a külsődleges fennállás, a tárgyi „létezés" javára, hiszen éppen ezáltal politikai az emberi „lényeg" elidegenülése leküzdésének ez a fázisa. A mozgás tendenciája azonban az, hogy a kommunista politika a politikum meghaladásának irányába hatol előre, miközben megérti, kiválasztja és megőrzi a „lényeg" külső fennállásának, tárgyi valóságának minden kimunkált értékét („positive Wesen"). E mozgástendenciájával válik a második fázis egy nagy harmadiknak előkészítőjévé és megalapozójává, amely harmadik fázist röviden így jellemzi Marx: „3. A *kommunizmus* mint a *magántulajdonnak* – mint *emberi önelidegenülésnek* – *pozitív* megszüntetése [Aufhebung] és ezért mint az *emberi* lényegnek az ember által és az ember számára történő valóságos *elsajátítása;* ezért mint az embernek *társadalmi,* azaz emberi emberként a magáért-valóan teljes, tudatosan és az eddigi fejlődés egész gazdagságán belül létrejött visszatérése. Ez a kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus = huma-

nizmus, mint kiteljesedett humanizmus = naturalizmus, ez az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának *igazi* feloldása, az egzisztencia és lényeg [Existenz und Wesen], a tárgyiasulás és önigazolás, a szabadság és szükségszerűség, az egyén és nem közötti harc igazi feloldása. Ez a történelem feloldott rejtélye és magát e megoldásnak tudja."[8]

Nyilvánvaló, hogy e harmadik fázis közvetlenül: az a filozófiailag megalapozott kommunizmus, amelynek első komoly műve éppen a *Kéziratok*. Marx azonban afelől sem hagy kétséget, hogy a korabeli kommunizmus keletkezésének dialektikus mozgásában egyben objektív világtörténelmi mozgást lát, hogy tehát a világtörténelem kommunista jövőjének bizonyos dialektikus tendenciatörvényei kitapinthatók a korabeli kommunizmus mozgásában. A legutóbb idézetteket így folytatja: „A történelem egész mozgása ezért – olyképpen, mint a kommunizmus *valóságos* nemzési aktusa – empirikus létezésének születési aktusa – éppígy a kommunizmus gondolkodó tudata számára is *létrejövésének fogalmilag megragadott* és *tudott* mozgása..."[9] – A materialista dialektika alapelve mondódik ki ezzel: az empirikus valóság mozgásának dialektikus megragadásával nyerni támpontokat az ennek alapján belátható jövő kitapintásához. A jövő dogmatikus megkonstruálásához ennek semmi köze sincs. S ha valaki arra gondolna, hogy Marx itt egy inkább még gondolati kommunizmus alapján következtet a jövő valóságára, az el-

[8] Uo. 68–69.
[9] Uo. 69.

feledkezett a *Kéziratok* fő gondolatmenetéről, amely a korabeli kommunizmust éppen a magántulajdon egész történelmi mozgásának tudományos elemzésével kívánja megalapozni. Folytassuk Marx szavaival: „Hogy az egész forradalmi mozgalom a *magántulajdon* mozgásában, éppen a gazdaságban találja meg mind empirikus, mind elméleti bázisát, annak szükségszerűségét könnyű átlátni. – Ez az *anyagi,* közvetlenül *érzéki* magántulajdon az *elidegenült emberi* életnek anyagi érzéki kifejezése. Mozgása – a termelés és fogyasztás – minden eddigi termelés mozgásának *érzéki* megnyilatkozása, azaz az ember megvalósulása vagy valósága. Vallás, család, állam, jog, morál, tudomány, művészet stb. csak *különös* módjai a termelésnek, és ennek általános törvénye alá esnek. A *magántulajdon* pozitív megszüntetése – mint az *emberi* élet elsajátítása – *ennélfogva a pozitív* megszüntetése minden elidegenülésnek, tehát az ember visszatérése a vallásból, családból, államból stb. a maga *emberi,* azaz *társadalmi* létezésébe. A vallási elidegenülés mint olyan csak az ember bensejében, a *tudat* területén megy végbe, de a gazdasági elidegenülés a *valóságos élet* elidegenülése – megszüntetése ezért mindkét oldalt átfogja."[10]

A *Kéziratok* ezután következő fejtegetései – Marx áthúzásaival sűrűn megszakítva s többször újrakezdve – arról szólnak, hogy az „emberi önelidegenülés" megszüntetésének e harmadik fázisában, a kivajúdott és tárgyiasított emberi lényegi erők igazi *elsajátításának* fázisában az ember, aki „lényege" (Wesen) szerint nembeli lény (Gat-

[10] Uo.

tungswesen), közösségi lény (Gemeinwesen), „lényegének" csak elidegenülten tárgyi valóságát szünteti meg, s éppen nem a „lényeg" tárgyiságát. Eközben Marx 4. és 5. pontot jelez, e pontok azonban nem folytatásai az első három pontba foglalt mozgás-dialektikának. Összefoglalásul mondja – a „szocializmus" és „kommunizmus" szavaknak a maitól kissé eltérő használatával: „A szocializmus az ember *pozitív,* már nem a vallás megszüntetése által közvetített *öntudata,* mint ahogy a *valóságos élet* az ember pozitív, már nem a magántulajdon megszüntetése, a *kommunizmus* által közvetített valósága. A kommunizmus az állítás mint a tagadás tagadása, ezért az ember emancipációjának és visszanyerésének *valóságos,* a legközelebbi történeti fejlődés számára szükségszerű mozzanata."[11]

2. A HEGELI DIALEKTIKA MARXI KRITIKÁJA

A *Kéziratok*ban ezután következik a fiatal Marx híres Hegel-kritikája, amelyet újabban néha kiemelnek összefüggéséből, noha Marx a következő mondattal kezdi: „6. Ezen a ponton van talán a helye annak, hogy megértetés és jogosítás végett a hegeli dialektikáról egyáltalában, valamint nevezetesen a »Phänomenologie«-beli és

[11] Uo. 77–78.

»Logik«-beli kifejtéséről, végül az újabb kritikai mozgalom viszonyáról néhány utalást tegyünk."[12] – Nos, Marx szerint „talán", a mi vizsgálódásunk szempontjából azonban szükségképpen itt a helye annak, hogy szemügyre vegyük, miképpen fogta fel és hogyan alkalmazta Marx a tagadás tagadása Hegeltől kölcsönzött fogalmát.

Marx a hegeli dialektika bírálatában úttörőnek ítéli Feuerbach művét. „*Feuerbach* az egyetlen – írja –, akinek *komoly, kritikai* viszonya van a hegeli dialektikához és igazi felfedezéseket tett ezen a területen, aki egyáltalában a régi filozófia igazi leküzdője." Feuerbach „nagy tette" Marx szerint: 1. bebizonyítása annak, hogy a filozófia rokon a vallással, hiszen csupán „az emberi lényeg elidegenülésének más formája és létezési módja"; 2. „*az igazi materializmus* és a *reális tudomány* megalapítása, amennyiben Feuerbach »az embernek az emberhez« való társadalmi viszonyát éppúgy az elmélet alapelvévé teszi"; végül 3. „amennyiben a tagadás tagadásával, amely magát az abszolúte pozitívnak állítja, szembeállítja az önmagán nyugvó és pozitíve önmagán megalapozott pozitívot".[13]

Marx tehát a hegeli dialektika materialista „talpraállításában" tulajdonít úttörő szerepet Feuerbachnak. De vajon elveti-e Feuerbachhal együtt a tagadás tagadása formulában rejlő hegeli felfedezést? Olvassuk tovább: „Feuerbach a hegeli dialektikát következőképpen magyarázza – (és ezzel megalapozza a pozitívból, az érzékileg bizonyosból való kiindulást) –: Hegel kiindul az elidege-

[12] Marx: Kéziratok, 99.
[13] Vö. Uo. 100–101.

nülésből (logikailag: a végtelenből, elvont általánosból), a szubsztanciából, az abszolút és rögzített elvonatkoztatásból – azaz, népszerűen kifejezve, a vallásból és teológiából indul ki. – Másodszor: Megszünteti a végtelent, tételezi a valóságot, érzékit, reálist, végest, különöst (filozófia, a vallás és teológia megszüntetése). – *Harmadszor:* Megint megszünteti a pozitívot, visszaállítja az elvonatkoztatást, a végtelent. A vallás és a teológia visszaállítása. – Feuerbach tehát a tagadás tagadását *csak* mint a filozófia önmagával való ellentmondását fogja fel, mint olyan filozófiát, amely igenli a teológiát (transzcendenciát stb.), miután tagadta, tehát önmagával ellentétben igenli. – Az állítást, vagyis önigenlést és önigazolást, amely a tagadás tagadásában rejlik, úgy fogja fel, mint egy önmaga felől még nem biztos, ezért ellentétével terhelt, önmagában kételkedő és azért bizonyítékra szoruló, tehát nem létezése által önmagát bizonyító állítást mint be nem vallott állítást, és ezért egyenesen és közvetlenül szembeállítja vele az érzékileg bizonyos önmagára alapozott állítást." – És ehhez jegyzetként hozzáfűzi Marx: „Feuerbach még úgy fogja fel a tagadás tagadását, a konkrét fogalmat, mint a magát a gondolkodásban felülmúló és gondolkodásként közvetlenül szemléletnek, természetnek, valóságnak lenni akaró gondolkodást."[14]

Marx tehát Feuerbach 3. számú „nagy tettében" ugyanakkor egy félreértést is lát, s maga egyáltalában nem veti el a tagadás tagadása formulát. Így folytatja fejtegetését: „De amikor Hegel a tagadás tagadását – a pozitív vonat-

[14] Uo. 101.

kozás szerint, amely benne rejlik, mint az igazi és egyetlen pozitívot – a negatív vonatkozás szerint, amely benne rejlik, mint minden lét egyetlen igazi aktusát és öntevékenységi aktusát – felfogta, csak az *elvont, logikai, spekulatív* kifejezést találta meg ama történelem mozgására, amely még nem *valóságos* története az embernek mint egy előfeltételezett szubjektumnak, hanem még csak az ember *létrehozási aktusa, keletkezési története.*"[15] – Hegel háromfázisos sémájában tehát, amelynek második tagja a „külsővé-idegenné válás", harmadik tagja pedig a visszavétel, az elsajátítás, Marx hajlandó az ember igazi keletkezéstörténetének, a történelemnek objektív önmozgását látni; a hegeli spekulatív forma Marx számára egyrészt kritika tárgya, másrészt azonban éppenséggel nem akadálya, hanem ellenkezőleg, biztosítéka annak, hogy a benne rejlő felfedezést értékesíteni lehessen. Marx szavaival: „A nagyság a hegeli »Phänomenologie«-ban és végeredményében – a negativitás dialektikájában mint a mozgató és létrehozó elvben – tehát először is az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, a tárgyiasulást tárgytalanításként, külsővé-idegenné válásként és e külsővé-idegenné válás megszüntetéseként; hogy tehát a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja. Az ember *valóságos,* tevékeny viszonyulása önmagához mint nembeli lényhez [Gattungswesen], vagyis a maga tevékenykedése mint valóságos nembeli lényé, azaz emberi lényé csak azáltal lehetséges, hogy

[15] Uo.

valóban előteremti magából összes *nembeli erőit* – ami megint csak az emberek összműködése által, csak a történelem eredményeként lehetséges –, hozzájuk mint tárgyakhoz viszonyul, ami először is megint csak az elidegenülés formájában lehetséges."[16]

Marx az elidegenülés – egy adott kiindulóponthoz mérve „második" – fázisát és az „újra-elsajátítás" ezután lehetséges fázisát, tehát a hármas mozgást éppenséggel nem veti el; amit Hegelnél bírál, az a valóságos mozgás idealista „fejtetőreállítása": „Az ember idegenként, az elidegenülés meghatározása alatt létrehozott tárgyi lényegének *újra-elsajátítása*... nemcsak azzal a jelentőséggel bír, hogy megszünteti az *elidegenülést*, hanem hogy a *tárgyiságot* szünteti meg, azaz tehát az ember *nem tárgyi, spiritualisztikus* lényegként jön tekintetbe."[17] Hegel idealizmusa mindenekelőtt abban áll, hogy nála az emberi lényeg (Wesen) nem a valóságos emberi lény (Wesen), hanem: *„Az emberi lényeg,* az *ember* Hegel számára egyenlő *öntudattal*. Az emberi lényeg minden elidegenülése ennélfogva *nem más,* mint az *öntudat elidegenülése*. Az öntudat elidegenülése nem az emberi lényeg *valóságos* elidegenülésének *kifejezéseként,* a tudásban és gondolkodásban tükröződő kifejezéseként jön tekintetbe... Az elidegenült tárgyi lényegnek minden újra-elsajátítása ezért az öntudatba való bekebelezésként jelenik meg..."[18]

A hegeli mozgásábrázolás abszurditásának alapja Hegel

[16] Uo. 104–105.
[17] Uo. 105.
[18] Uo. 106.

emberfogalmának vallásos-idealista jellege, ez emberfogalmon belül pedig mindenekelőtt a fogalom első mozzanata, kiindulópontja hibás. Hegelnél Marx szerint: „Az *öntudat külsővé-idegenné válása* tételezi a *dologiságot*. Minthogy az ember = öntudat, ennélfogva külsővé-idegenné vált tárgyi lényege, vagyis a *dologiság* – (az, *ami az ember számára tárgy,* és számára tárgy igazán csak az, ami lényegi tárgy a számára, ami tehát az ő *tárgyi* lényege. Minthogy mármost nem a *valóságos ember,* ezért nem is a *természet* – az ember az *emberi természet* – mint olyan tétetik szubjektummá, hanem csak az ember elvonatkoztatása, az öntudat, ezért a dologiság csak a külsővé-idegenné vált öntudat lehet) egyenlő a *külsővé-idegenné vált öntudattal,* és a *dologiság* a külsővé-idegenné válás által van tételezve. Hogy egy eleven, természetes lény, amely tárgyi, azaz anyagi lényegi erőkkel van felruházva és megajándékozva, lényegének *valóságos természetes tárgyaival* bír, valamint hogy az ő önmagát külsővé-idegenné tevése egy *valóságos* – de a *külsőlegesség* formája alatt –, tehát az ő lényegéhez nem tartozó és túlhatalmú tárgyi világ tételezése, az egészen természetes. Ebben nincs semmi fogalmilag megragadhatatlan és rejtélyes. Sőt az ellenkezője lenne rejtélyes."[19] Mihelyt a „konkrét fogalmat" materialista kiindulóponttal gondoljuk el, a hegeli misztifikáció szertefoszlik. „Ha a szilárd földkerekségen álló, minden természeti erőt be- és kilélegző valóságos, testi *ember* a maga valóságos, tárgyi *lényegi erőit* külsővé-idegenné válása által idegen tárgyakként *tételezi,* akkor

[19] Uo. 107.

nem a *tételezés* [tehát nem maga a munka – T. F.] szubjektum; ez *tárgyi* lényegi erők szubjektivitása, amelyek cselekvésének ezért szintén *tárgyinak* kell lennie. A tárgyi lényeg tárgyian hat, és nem hatna tárgyian, ha a tárgyi mivolt nem rejlenék lényegi meghatározásában. *Csak* azért teremt és tételez *tárgyakat, mert* tárgyak által van tételezve, mert eleitől fogva *természet*. A tételezés aktusában tehát nem esik ki »tiszta tevékenységéből« a *tárgy* valamely *teremtésébe,* hanem *tárgyi* terméke csak igazolja *tárgyi* tevékenységét, tevékenységét mint egy tárgyi természetes lény [Wesen] tevékenységét. Látjuk itt, hogy a végigvitt naturalizmus vagy humanizmus különbözik mind az idealizmustól, mind a [régi, metafizikus – T. F.] materializmustól, és ugyanakkor kettőjüknek őket egyesítő igazsága. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy csak a naturalizmus képes a világtörténelem aktusát fogalmilag megragadni."[20]

Ezek alapján Marx a hegeli tagadás tagadása bírálatát a következőképpen foglalja össze: „Hegelnél tehát a tagadás tagadása ennélfogva nem az igazi lényeg igazolása, éppen a látszat-lényeg tagadása által, hanem a látszatlényeg, vagyis a magától elidegenült lényeg igazolása a tagadásában, vagyis e látszat-lényegnek mint tárgyi, az emberen kívül lakozó és tőle független lényegnek a tagadása és átváltoztatása a szubjektummá. – Sajátságos szerepet játszik ennélfogva a *megszüntetés* [*Aufheben*], amelyben össze van kapcsolva a *tagadás* és a megőrzés, az igenlés. – Így pl. Hegel jogfilozófiájában a megszüntetett

[20] Uo. 107–108.

magánjog egyenlő *morál*, a megszüntetett morál egyenlő *család*, a megszüntetett család egyenlő *polgári társadalom*, a megszüntetett polgári társadalom egyenlő *állam*, a megszüntetett állam egyenlő *világtörténelem*. A *valóságban* magánjog, morál, család, polgári társadalom, állam stb. fennmaradnak, csak *mozzanatokká* váltak, az ember egzisztencia-módjaivá és létezési módjaivá, amelyek nem elszigetelten érvényesek, egymást kölcsönösen feloldják és létrehozzák stb. *A mozgás mozzanatai.*" – A hegeli „megszüntetés" ilyenformán pusztán gondolati túlhaladás, amely a valóságos létezésmódozatokat érintetlenül hagyja. „Egyrészt ez a megszüntetés az elgondolt lényegnek egy megszüntetése, tehát az *elgondolt* magánjog szűnik meg a morál *gondolatává*. És mert a gondolkodás azt képzeli, hogy közvetlenül önmagának a másikja, *érzéki valóság*, tehát számára az akciója *érzéki, valóságos* cselekvésként is érvényes, ezért ez az elgondoló megszüntetés, amely tárgyát a valóságban meghagyja, azt hiszi, hogy azt valóban leküzdötte, és másrészt, mert az számára mármost gondolati mozzanatként lett, azért valóságában is mint önmagának, az öntudatnak, az elvonatkoztatásnak önigazolása érvényes számára. – Az egyik tekintetben az a létezés, amelyet Hegel a filozófiává megszüntet, ennélfogva nem a *valóságos* vallás, állam, természet, hanem a vallás mint már maga is a tudás tárgya, a *dogmatika*, ugyanígy a *jogtudomány*, az *államtudomány*, a *természettudomány*. Az egyik tekintetben tehát ellentétben áll mind a *valóságos* lényeggel, mind a közvetlen, nem filozófiai *tudománnyal*, illetve e lényeg nem filozófiai *fogalmaival*. Ellentmond tehát közkeletű fogalmaiknak. – Másfelől a

vallásos stb. ember Hegelben megtalálhatja magának végső igazolását."[21]

E bírálat után Marx két pontban fogalmazza meg – „az elidegenülés meghatározásán belül – a hegeli dialektika *pozitív* mozzanatait". Az első így hangzik: „a) A *megszüntetés* mint tárgyi, a külsővé-idegenné válást magába *visszavevő* mozgás. – (Ez: az elidegenülésen belül kifejezett belátása a tárgyi lényeg *elsajátításának* e tárgyi lényeg elidegenülésének megszüntetése által; elidegenült belátás az ember *valóságos tárgyiasulásába,* tárgyi lényegének valóságos elsajátításába a tárgyi világ *elidegenült* meghatározásának megsemmisítése által, megszüntetése által, elidegenült létezésében – mint ahogy az ateizmus mint Isten megszüntetése az elméleti humanizmus létrejövése, a kommunizmus mint a magántulajdon megszüntetése a valóságos emberi életnek mint az ő tulajdonának vindikálása, a gyakorlati humanizmusnak ezen létrejövése; illetve az ateizmus a vallás megszüntetése által, a kommunizmus a magántulajdon megszüntetése által magával közvetített humanizmus. Csak e közvetítésnek – amely azonban szükséges előfeltevés – a megszüntetése által jön létre a pozitíve önmagából kezdődő, a *pozitív* humanizmus.) – De az ateizmus, a kommunizmus nem menekülés, nem elvonatkoztatás, nem az embertől létrehozott tárgyi világnak, tárgyisággá kivajúdott lényegi erőinek elvesztése, nem a természetellenes, kifejletlen egyszerűséghez visszatérő szegénység. Sőt éppen lényegének, mégpedig lényegének mint valóságosnak a valóságos létrejövése, valóságo-

[21] Uo. 111–112, 112–113.

san az ember számára létrejövő megvalósulása. – Hegel tehát, amikor az önmagára vonatkoztatott tagadás *pozitív* értelmét – habár megint elidegenült módon – felfogja, az ember önelidegenülését, lényegének külsővé-idegenné válását, tárgyiatlanulását és valótlanulását önmegnyerésként, lényegváltozásként, tárgyiasulásként, megvalósulásként fogja fel. (Egyszóval – az elvonatkoztatáson belül – a munkát az ember *önlétrehozási aktusaként,* a magához mint idegen lényeghez való viszonyulást és magának mint egy idegen lényegnek a tevékenykedését a létrejövő *nembeli tudatként* és *nembeli életként* fogja meg.)"[22]

Ha az idézettekben megfigyeltük a hegeli dialektika marxi „talpraállítását", semmi meglepőt nem találhatunk abban, hogy elemzése b) pontjában Marx a hegeli dialektika (= tagadás tagadása) második pozitív mozzanataként éppen annak *elvontságát* emeli ki. Miután az elvont, formális jelleget ismét az idealista kiindulóponttal magyarázza meg, ezt írja: „Az elidegenült tárgy, az ember elidegenült lényegi valósága – minthogy Hegel az embert öntudattal egyenlőként tételezi – nem egyéb, mint *tudat,* csak az elidegenülés gondolata, *elvont* és ezért tartalmatlan és nem valóságos kifejezése, a *tagadás.* A külsővé-idegenné válás megszüntetése ennélfogva ugyancsak nem egyéb, mint ama tartalmatlan elvonatkoztatásnak elvont, tartalmatlan megszüntetése, a *tagadás tagadása.* Az öntárgyiasítás tartalmas, eleven, érzéki, konkrét tevékenysége ennélfogva annak puszta elvonatkoztatásává, az *abszolút negativitássá* válik, olyan elvonatkoztatás ez, amely me-

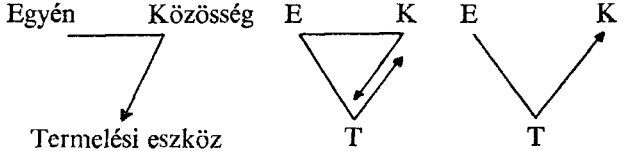
[22] Uo. 113.

gint mint olyan van rögzítve és mint önálló tevékenység, mint a tevékenység egyáltalán van elgondolva. Minthogy ez az úgynevezett negativitás nem más, mint ama valóságos, eleven aktus *elvont, tartalmatlan* formája, ezért tartalma is csupán *formális,* a minden tartalomtól való elvonatkoztatás által létrehozott tartalom lehet. Ezek ennélfogva az általános, elvont, minden tartalomhoz hozzátartozó, ezért egyben minden tartalommal szemben közömbös, ugyanakkor éppen ezért minden tartalomra érvényes [! – T. F.] *elvonatkoztatási formák,* a gondolkodási formák, a logikai kategóriák, elszakítva a *valóságos* szellemtől és a *valóságos* természettől."[23]

Az idézettekből világos, hogy Marx a hegeli tagadás tagadása formulát materialista módon átértelmezte, és mint a dolgok önmozgásának alapelvét megtartotta. Az elv konkrét alkalmazásának „példáit" Marx életművéből össze sem lehet gyűjteni; a módszer annyira áthatja az egész életművet, hogy jóformán nincs gondolatmenete, amelyet nélküle meg lehetne érteni. Az emberi történelemre való „alkalmazásában" a tagadás tagadása lényegében Marx objektiváció-elméletének felel meg, amelynek része a marxi munka-elmélet, elidegenedés-elmélet és „visszavétel"-elmélet. Egy konkrétabb vizsgálódási szinten ezekből a még „filozófiai" általánosságokból fejlesztette ki Marx a termelési mód „konkrét fogalmát": egyén, közösség és termelési eszköz totalitás-fogalmát; valamint a termelés világtörténelmileg alapvető formameghatározottságainak, tehát az emberi fejlődésnek főként az „el-

[23] Uo. 114–115.

sajátítás" módjait vizsgáló elméletét. E sorok szerzőjének ötlete szerint a tagadás tagadásának materialista módon átértelmezett fejlődésdialektikai elve történelmi alkalmazásában a következő hármas képlettel fejezhető ki:



Kimutattuk, hogy Marx – a *Német ideológiától* a *Tőke* posztumusz köteteiig – ezzel a „hármassággal" ragadta meg a kapitalizmust megelőző termelési és tulajdoni formák fejlődését[24], valamint hogy ugyanennek a „hármasságnak" komoly értelme van a prekapitalizmus–kapitalizmus–kommunizmus vonatkozásban is.[25] Ugyanakkor rámutattunk, hogy az utóbbi kitágításban a képlet felfokozottan elvont jelzése csupán a nagyon bonyolult összefüggésnek; a séma egyszerű továbbtágításának nincs értelme. Hogy a „hármas" fejlődésdialektikai elvet a kommunizmus dinamikájának kitapintására alkalmazhassuk, vissza kellett nyúlnunk a még majdnem filozófiai értelméhez, amelyről a *Kéziratok* fejtegetései megmutatták, hogy nem egyéb, mint a hegeli tagadás tagadásának demisztifikált, „visszavett" vagy „elsajátított", „megszűnten megőrzött" alakja.

[24] Vö. Az „ázsiai termelési mód" kérdéséhez, Budapest, 1965, 54–84. A társadalmi formák elméletéhez, Budapest, 1968, 71–97.
[25] Vö. A társadalmi formák elméletéhez, 178 skk.

3. A TAGADÁS TAGADÁSÁNAK KLASSZIKUS VITÁJA

Marx fő művében, a *Tőké*ben – és ráadásul a kommunizmus szempontjából döntő jelentőségű összefüggésben – ugyancsak találkozunk a tagadás tagadása fogalom alkalmazásával. *A tőkés felhalmozás történelmi tendenciája* című alfejezetben olvassuk ezeket a sorokat: „A tőkés termelési módból eredő tőkés elsajátítási mód, ennélfogva a tőkés magántulajdon az első tagadása az egyéni, a saját munkán alapuló magántulajdonnak. De a tőkés termelés egy természeti folyamat szükségszerűségével létrehozza saját tagadását. Ez a tagadás tagadása. Ez nem állítja vissza a magántulajdont, de helyreállítja az egyéni tulajdont a tőkés korszak vívmánya: a kooperáció és a földnek, valamint a maga a munka által termelt termelési eszközöknek a közös birtoklása alapzatán."[26] – Nem csodálatos, hogy e valóban klasszikus formula értelmezése azóta is próbaköve a marxi dialektika megértésének általában, a tagadás tagadása, szükségszerűség stb. fogalmak alkalmazásának pedig különösen.

A híres marxi mondatokról folyó vita klasszikus értetlenje Dühring volt, aki vélekedését a következőképpen fogalmazta meg: „Ez a történelmi vázlat (az úgynevezett eredeti tőkefelhalmozás genezise Angliában– *Engels betoldása*) viszonylag még a legjobb Marx könyvében, és még jobb lenne, ha a tudós mankón kívül nem támasz-

[26] Marx: A tőke, I. könyv: MEM 23, 713.

kodott volna még a dialektikus mankóra is. Jobb és világosabb eszközök híján ugyanis a hegeli tagadás tagadásának kell itt bábáskodnia, hogy ennek révén hozzák világra a múlt méhéből a jövendőt. Az egyéni tulajdon megszüntetése, mely a XVI. század óta a jelzett módon ment végbe – az első tagadás. Ezt egy második fogja követni, mely úgy jellemződik, mint a tagadás tagadása és ilyeténképpen az »egyéni tulajdon« helyreállítása, de egy magasabb, a talaj és a munkaeszközök közös birtoklására alapított formában. Ha ezt az új »egyéni tulajdont« Marx úrnál egyszersmind »társadalmi tulajdonnak« is nevezik, ebben persze a hegeli magasabb egység mutatkozik meg, amelyben az ellentmondást megszüntették (aufgehoben), tudniillik a szójátékhoz képest mind le is küzdötték, mind meg is őrizték... A kisajátítók kisajátítása eszerint mintegy automatikus eredménye a történelmi valóságnak, annak anyagilag külsőleges viszonyaiban... Az olyan hegeli mesebeszédek hitelére hagyatkozva, amilyen a tagadás tagadása, megfontolt ember bajosan győzhetné meg magát a talaj- és tőkeközösség szükségszerűségéről..."[27] – A klaszszikus tudálékosságra, mint ismeretes, Engels adott választ, mégpedig – 1885-ben írt előszavának tanúsága szerint – Marxszal egyetértésben.[28]

Engels azzal kezdi válaszát, hogy idézi a marxi szöveget, és Dühringtől eltérően értelmezi a kommunizmus „egyéni tulajdon"-át. Sajnos, a *Tőke* első két kiadásából idézi a passzust, amelyben az „egyéni tulajdon" (individu-

[27] Idézi Engels: MEM 20, 127.
[28] Vö. uo. 8.

elle Eigentum) alapzataként még „köztulajdon" (Gemeineigentum) volt olvasható, ellentétben Marxnak a második kiadás után végrehajtott javításával, amely ez utóbbit „közös birtoklás"-ra (Gemeinbesitz) változtatta; így aztán Engels értelmezése túlságosan egyszerűvé sikerült. Engels szerint Marx „A kisajátítók kisajátítása útján létrehozott állapotot... úgy jellemzi, mint az egyéni tulajdon helyreállítását, de a földre és a maga a munka által termelt termelési eszközökre vonatkozó társadalmi tulajdon *alapzatán*. Ez mindenki számára, aki ért a szóból, azt jelenti, hogy a társadalmi tulajdon kiterjed a földre és a többi termelési eszközre, az egyéni tulajdon pedig a termékekre, tehát a fogyasztási tárgyakra. És hogy a dolog hatesztendős gyermekek számára is felfogható legyen, Marx az 56. oldalon feltételezi »szabad embereknek egy egyesülését, akik közösségi termelési eszközökkel dolgoznak, és sok egyéni munkaerőjüket öntudatosan egy társadalmi munkaerőként fejtik ki«, tehát szocialista módon szervezett egyesülést, és azt mondja: »Az egyesülés összterméke társadalmi termék. E termék egy része ismét termelési eszközül szolgál. *Ez a rész társadalmi marad.* Egy másik részét azonban létfenntartási eszközként elfogyasztják az egyesülés tagjai. *Ezt tehát el kell osztani közöttük.*« És ez már csak eléggé világos, még Dühring úr elhegelesített koponyájának is."[29] – Nos, Dühring úr kétségtelenül belezavarodott ugyan a hegeli dialektikába, de nem azért, mert az „egyszerre egyéni és társadalmi tulajdon" fogalmát kitalálta és ráfogta Marxra, hanem azért, mert a

[29] MEM 20, 128. Engels kiemelései.

marxi fogalmat nem értette meg, és „dialektikai talánynak" minősítette. A dühringi szócsépléssel szemben Engels interpretációja kétségtelenül jogosult, tisztázó erejű egyszerűsítés, de tagadhatatlanul mégiscsak leegyszerűsítése a marxi gondolatnak. Marx különböző alkalmakból született megfogalmazásainak tüzetesebb vizsgálata arról győz meg bennünket, hogy a föld és a munka által termelt termelési eszközök *közös birtoklására* alapozott *egyéni tulajdon,* a marxi történetelmélet összefüggésében valóban azonos a *társadalmi, kollektív* tulajdonnal; miként egyénről, egyéniségről is a kommunista társadalomban beszélhetünk először a szó teljes értelmében.[30] A maga Marx javította végleges szöveg szóhasználata világosan jelzi ezeket az összefüggéseket. Ugyanakkor az Engelstől interpretációja támogatására idézett második marxi passzus engelsi értelmezése természetesen helyes; benne valóban a kommunista elosztás legelemibb elve van kimondva. Kissé laza logikai szálak fűzik ugyan az „egyéni tulajdon" fogalmához, de Marx, amikor Engels felolvasta neki interpretációját, helyben hagyhatta ezt a redukciót, mondván, hogy a Dühring adta alkalomból inkább ne filozofáljunk az egyénről és kommunizmusról, hanem szögezzünk le mindenekelőtt elemi összefüggéseket, az „egyéni tulajdon" és a kommunizmus legelemibb értelmét. A gyakorlati mozgalom ideológiai helyzete feltétlenül indokolta is az egyszerűsítést; ám Marxnak azért gondja volt rá, hogy

[30] Értelmezésünket lásd: A társadalmi formák elméletéhez, 182 skk.

szövegének korrekciójával a további leegyszerűsítéseknek, amennyiben tőle függ, lehetőleg elejét vegye.

Az „egyéni tulajdon" reduktív értelmezése Engelst sem gátolta meg abban, hogy Dühringgel szemben kifogástalan érvelést találjon a marxi dialektika és a tagadás tagadása védelmére. Mindenekelőtt bebizonyítja, hogy Marx semmit sem bizonyít a tagadás tagadása formulával, hanem ellenkezőleg, bizonyítása végén állapítja meg a dialektikus törvény érvényesülését. „Amikor tehát Marx – foglalja össze Engels – a folyamatot a tagadás tagadásaként jellemzi, nem arra gondol, hogy ezzel bizonyítsa be a folyamat történelmileg szükségszerű voltát. Ellenkezőleg: Miután történelmileg bebizonyította, hogy a folyamat valójában részben már megtörtént, részben ezután kell hogy megtörténjék, ezenfelül még olyan folyamatként jellemzi, amely egy meghatározott dialektikus törvény szerint megy végbe. Ennyi az egész. Tehát megint tisztára ráfogás Dühring úr részéről, amikor azt állítja, hogy a tagadás tagadásának kell itt bábáskodnia, hogy ennek révén hozzák világra a múlt méhéből a jövendőt, vagy hogy Marx azt kívánja, hogy bárki is a tagadás tagadásának hitelére hagyatkozva győzesse meg magát a talaj- és tőkeközösség szükségszerűségéről..."[31] – A válasz tehát leszögezi, hogy Marx a dialektikát nem bizonyítási eszköznek tekinti, nem a jövőt konstruálgatja a dialektika formuláival, hanem elemez egy konkrét folyamatot, amelynek jövőbeli szakaszára is csak a múlt- és jelenbeli szakaszából következtet, és végül megállapítja,

[31] MEM 20, 131.

hogy ilyenformán az elemzett folyamat menete megfelel a tagadás tagadása elnevezésű általános mozgástörvénynek. Elemzi a megtörténtet, belőle következtet a történendőre, majd hozzáfűzi, hogy íme, *ez* a tagadás tagadása, egyebek közt ebben a folyamatban és így létezik az a mozgástörvény, amelynek elvont formáját Hegel a tagadás tagadásának nevezte. A hegeli misztifikációtól megszabadított dialektika nem a bizonyítás eszköze, hanem a kutatás módszere. „Az is már a dialektika természetébe való bepillantás teljes hiánya, ha Dühring úr a dialektikát a puszta bizonyítás szerszámának tartja, ahogy teszem a formális logikát vagy az elemi matematikát lehet korlátolt módon így felfogni. Még a formális logika is mindenekelőtt módszer új eredmények fellelésére, az ismerttől az ismeretlenhez való továbbhaladásra, és ugyanez, csak sokkal kiválóbb értelemben, a dialektika is, amely ezenfelül, mert áttöri a formális logika szűk látókörét, egy átfogóbb világszemlélet csíráját tartalmazza. A matematikában ugyanez a viszony szerepel. Az elemi matematika, az állandó nagyságok matematikája a formális logika korlátain belül mozog, legalábbis nagyjából és egészében; a változó nagyságok matematikája, melynek legjelentősebb részét az infinitezimálszámítás alkotja, lényegileg nem egyéb, mint a dialektikának matematikai viszonyokra való alkalmazása. A puszta bizonyítás itt határozottan háttérbe szorul a módszernek új vizsgálati területekre való sokféle [! – T. F.] alkalmazásával szemben."[32]

„De hát mi is ez a rettenetes tagadás tagadása?" –

[32] Uo. 131–132.

kérdi ezután Engels, és így felel: „Egy igen egyszerű, mindenütt és naponként végbemenő procedura, amelyet minden gyerek megérthet, mihelyt lehántjuk róla azt a titokzatoskodást, amelybe a régi idealista filozófia burkolta, és amelybe továbbra is beburkolni a Dühring úrral egyívású gyámoltalan metafizikusok érdeke."[33] És Engels elmondja híres árpaszem példáját, majd a geológiától a filozófiáig haladva sorolja a törvény specifikus formáit. A „Dühring úrral egyívású gyámoltalan metafizikusok" mind a mai napig nem bocsátják meg Engelsnek, hogy a dialektikus materializmust is csak „egyszerű világszemléletnek" fogta fel, s hogy ennek megfelelően nem riadt vissza a legtriviálisabb példáktól sem; a marxizmus legnagyobb bűnének minden ellensége azt tartja, hogy profanizálta a filozófiát. Az ostobaság örömével „veszik észre" azt is, hogy Engels – noha fejtegetését Marx-interpretációval kezdte – a tagadás tagadása történelmi példáját a *Tőke*-beli passzustól eltérően fogalmazta meg: „Valamennyi kultúrnép a föld köztulajdonával kezdi. Valamennyi népnél, amely egy bizonyos őseredeti fokon túljut, e köztulajdon a földművelés fejlődésének folyamán béklyójává válik a termelésnek. Megszüntetik, tagadják, rövidebb vagy hosszabb közbenső fokok után magántulajdonná változtatják. De a földművelésnek – maga a föld magántulajdona által létrehozott – magasabb fejlődési fokán, megfordítva, a magántulajdon válik béklyójává a termelésnek – amint ez ma az eset mind a kis, mind a nagy földbirtokkal. Az a követelmény, hogy a föld-

[33] Uo. 132.

magántulajdon ugyancsak tagadtassék, megint közvagyonná változtassék át, szükségszerűséggel előtérbe lép. De ez a követelmény nem az ősi, eredeti köztulajdon visszaállítását jelenti, hanem a közös birtoklás egy sokkal magasabb, fejlettebb formájának létrehozatalát, amely nemcsak nem válik korlátjává a termelésnek, hanem éppen ez fogja csak béklyóitól megszabadítani, és megengedi majd számára a modern kémiai felfedezések és mechanikai találmányok teljes kihasználását."[34] – Nos, az engelsi leírás módszere a legteljesebben megfelel Marx módszerének, csakhogy Engels egy más összefüggés feltárására alkalmazza, és így természetesen más formulához vezet. Ez azonban éppen a módszer eredményességének bizonyítéka, s aki ebben a módszer önkényesen alkalmazhatóságát látja, az bizony „abszolút igazságok" idilljébe vágyó, nagyon „gyámoltalan metafizikus".

Ezután Engels megmutatja, hogy Rousseau már jóval Hegel előtt dialektikus módszerrel, a tagadás tagadásaként ábrázolta a történelem menetét, majd ezt írja: „Itt tehát már Rousseau-nál nemcsak egy olyan gondolatmenet áll előttünk, amely hajszálra hasonlít [megint: módszerében – T. F.] a Marx „Tőké"-jében követett gondolatmenethez, hanem az egyes részletekben is ugyanazon dialektikus fordulatoknak egy egész sora, melyekkel Marx él: folyamatok, melyek természetüknél fogva antagonisztikusak, ellentmondást foglalnak magukban, az egyik végletnek az ellenkezőjébe való átcsapása, végül az egész-

[34] Uo. 135.

nek magjaképpen a tagadás tagadása."[35] – Íme, Engels fejtegetésében már a harmadik történelmi alkalmazása ugyanazon elvont mozgástörvénynek mint módszernek, és ezek az alkalmazások éppen nem érvénytelenítik, hanem kölcsönösen támogatják s gazdagítják egymást. Engels megfogalmazásaiból jól látható, hogy – akárcsak Marx – középponti jelentőséget tulajdonít a tagadás tagadása elvének: a dolgok belső ellentmondásból fakadó önmozgása alapképletének tartja, és ezért elutasítását a dialektika elutasításával azonosítja. „Mi tehát a tagadás tagadása? – kérdi végül. – A természetnek, a történelemnek és a gondolkodásnak egy szerfelett általános és éppen emiatt szerfelett messzeható és fontos fejlődési törvénye; olyan törvény, amely, mint láttuk, érvényesül az állat- és növényvilágban, a geológiában, a matematikában, a történelemben, a filozófiában, és amelynek még Dühring úr is minden kapálózás ellenére, anélkül hogy tudná, a maga módján eleget tenni kénytelen. Magától értetődik, hogy én arról a *különös* fejlődési folyamatról, amelyen például az árpaszem a csírázástól kezdve a termő növény elhalásáig végigmegy, semmit sem mondok, amikor azt mondom, hogy ez a tagadás tagadása. Minthogy ugyanis az integrálszámítás szintén a tagadás tagadása, az ellentett állítással csak azt az értelmetlenséget állítanám, hogy az árpakalász életfolyamata integrálszámítás vagy felőlem akár szocializmus. Pedig ez az, amit a metafizikusok folyvást a dialektika nyakába varrnak. Amikor mindezekről a folyamatokról azt mondom, hogy ez a tagadás

[35] Uo. 137.

tagadása, akkor mind valamennyit ez alá az egy mozgási törvény alá foglalom össze, és éppen ezért minden egyes sajátlagos folyamat különösségeit figyelmen kívül hagyom. A dialektika azonban semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya."[36]

Itt sem tere, sem értelme nincs annak, hogy a dialektika vagy ontológia részletkérdéseibe hatoljunk. Fő kérdésünkhöz, a háromfázisos fejlődésképlet értelmezéséhez fordít vissza bennünket Engels fejtegetésének befejező része, amelyben ezt olvassuk: „Tagadni a dialektikában nem azt jelenti, hogy egyszerűen nemet mondunk vagy egy dolgot fenn nem állónak jelentünk ki, vagy tetszőleges módon elpusztítjuk. Már Spinoza ezt mondja: Omnis determinatio est negatio, minden lehatárolás vagy meghatározás egyszersmind tagadás. És továbbá a tagadás módját itt először a folyamat általános, másodszor különös természete határozza meg. Nemcsak tagadnom kell, hanem a tagadást megint meg is szüntetnem. Az első tagadást tehát úgy kell berendeznem, hogy a második lehetséges maradjon vagy azzá legyen. Hogyan? Minden egyes eset különös természete szerint. Ha az árpaszemet megőrlöm, a rovart eltaposom, véghezvittem ugyan az első aktust, de lehetetlenné tettem a másodikat. A dolgok mindegyik fajtájának megvan tehát a maga sajátságos módja arra, hogy úgy tagadtassék, hogy fejlődés származzék belőle, és épp így a képzetek és fogalmak mind-

[36] Uo. 137–138.

egyik fajtájának is."[37] Engels megfogalmazásából kitűnik, hogy a háromfázisos fejlődésgondolat nem csupán a még ismeretlenre való következtetés tudományos módszere, hanem – éppen mert a fogalmak *alkotásának* is „tudománya" – egyben a gyakorlati *cselekvésnek* is vezérfonala.

A klasszikus vita utójátékának foghatjuk fel Mihajlovszkij úr szereplését, amely máig tartó hírét Lenin és Plehanov válaszának köszönheti. Mihajlovszkij úr a hegeli triászt a marxista dialektika lényegének tekintette; Lenin 1894-ben írt *Kik azok a „népbarátok"* című könyvében ellene veti, hogy a triász Marxnak csupán „kifejezési módja". „Hegel szerint – írja Lenin – a triász dialektikus törvényeinek megfelelően az eszme fejlődése határozza meg a valóság fejlődését. Természetesen csakis ebben az esetben lehet a triászok jelentőségéről, a dialektikus folyamat elvitathatatlanságáról beszélni." Marx materialista dialektikájának lényege azonban (Marx szavaival): „a fennállónak és szükségszerű fejlődésének pozitív megértése". Így Lenin szerint: „a triászok számára nem marad más, mint a fedő és a bőr szerepe"; puszta „kacérkodás" ez a sajátos hegeli kifejezésmóddal.[38] Majd részletesen idézi Engels Dühringnek adott válaszát, s még néhányszor állítja, hogy a hármas menet sémája lényeg-

[37] Uo. 138.
[38] Lenin Összes Művei 1. Budapest 1964, 153–154.

telen külsőség.[39] Ismeretes, hogy e tekintetben Lenin, miután alaposan tanulmányozta Hegel *Logikáját*, radikálisan megváltoztatta véleményét.[40] Ugyancsak 1894-ben írta meg Plehanov *A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez* című könyvét, amelyben szintén foglalkozik Mihajlovszkij vádjaival. Válaszában Plehanov is tagadja a triász középponti jelentőségét. Fejtegetéséből figyelemre méltó, hogy megjegyzi: maga Hegel sem bizonyított soha semmit a hármas képlettel, nem tekintette azt a konstruálás eszközének, s ráadásul sok esetben nem is hármas, hanem négyes menetet érvényesített.[41]

Dühring és Mihajlovszkij uraknak szép számmal vannak XX. századi utódai is, álláspontjuk azonban – tárgyunk szempontjából – több szót nem érdemel.

[39] Például: „...a dialektikus módszer lényegét egyáltalán nem a triászok alkotják, hanem a szociológiai idealizmus és szubjektivizmus módszereinek tagadása." Uo. 168.

[40] Konspektusának tanúsága szerint 1895-ben még a filozófiai kifejezésmód iránti szkepszissel olvassa Marx és Engels *Szent családját*. Vö. Filozófiai füzetek. Lenin Művei 38, Budapest 1961, 6, 8–11 stb. 1914-től fogva a tagadás tagadásáról gyökeresen megváltozik a véleménye. Vö. uo. 79, 206–207, 210–215, 347–351.

[41] Vö. Plehanov: A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez. Budapest 1950, 98 skk., 105 skk.

4. A KOMMUNISTA TÁRSADALOM KÉT SZAKASZA

A Marxot „jövőtkonstruálással" vádoló Dühring reakciós, porosz utópizmusa, „államszocialista" futurológiája ellen írta Engels a következőket: „...sem a részvénytársaságokká, sem az állami tulajdonná változtatás nem szünteti meg a termelőerők tőke-tulajdonságát. A részvénytársaságoknál ez kézenfekvő. És a modern állam megint nem más, mint az a szervezet, melyet a polgári társadalom alkot magának azért, hogy a tőkés termelési mód általános külső feltételeit mind a munkások, mind az egyes tőkések túlkapásai ellenében fenntartsa. A modern állam, bármi is a formája, lényegileg tőkés gépezet, a tőkések állama, az eszmei össztőkés. Minél több termelőerőt vesz át tulajdonába, annál inkább válik valóságos össztőkéssé, annál több állampolgárt zsákmányol ki. A munkások bérmunkások, proletárok maradnak. A tőkeviszonyt nem szüntetik meg, hanem éppenséggel tetőpontjáig hajtják. De a tetőponton átcsap. A termelőerők állami tulajdona nem a megoldása a konfliktusnak, de magában rejti a megoldás formális eszközét, fogódzóját."[42]

Szembeötlő, hogy a tőkés államosításnak ez a jellemzése milyen rokon az 1844-es marxi *Kéziratok*-beli „nyers kommunizmussal". Elvontan véve mindkét leírás ugyanazt a mozgásfázist, a hármasság kiindulópontját tételezi, ugyanazzal a dialektikus módszerrel, részben azonos

[42] MEM 20, 274.

kifejezésekkel: a munka és tőke közti ellentmondás tetőpontjáig fejlődésének fázisát, a kommunizmus fejlődésének e „természetadta" kiindulópontját. A két formula ez elvont felfogásában és elvont azonosításában semmi önkényességet nem láthatunk, ha meggondoljuk, hogy a marxi „nyers kommunizmus" döntő vonása éppen *elvontsága,* amely még vakká teszi törekvéseinek lényegileg tőkés jellege iránt; ezért éppen meghatározásából fakadóan „fér bele" a fogalomba (szűkebb értelmében is) mind a kispolgári anarchizmus, mind a „porosz" reformizmus.

Mármost: hogyan jutnak „megoldáshoz" a kapitalizmus kiéleződött ellentmondásai? Cseppet sem automatikusan. „A társadalmilag hatékony erők ugyanúgy hatnak, mint a természeti erők: vakon, erőszakosan, rombolóan, ameddig fel nem ismerjük őket és nem számolunk velük." A kapitalizmus ellentmondásainak tudományos elemzése tehát az első lépés. „A mai termelőerőknek ezzel a végre felismert természetük szerinti kezelésével a társadalmi termelési anarchia helyébe a termelésnek az összesség és minden egyes ember szükségletei szerinti társadalmian tervszerű szabályozása lép; ezzel a tőkés elsajátítási módot, melyben a termék először a termelőt, de azután az elsajátítót is leigázza, felváltja a termékeknek az az elsajátítási módja, mely maguknak a modern termelési eszközöknek a természetében van megalapozva: egyfelől közvetlenül társadalmi elsajátítás a termelés fenntartásának és kibővítésének eszközeként, másfelől közvetlenül egyéni elsajátítás létfenntartási és élvezeti eszköz-

ként."[43] Látjuk, hogy Engels a marxi „egyéni tulajdon" fogalmának gyakorlati-politikai szempontból félreérthetetlen és teljesen helyes értelmezését adta. A marxi *Kéziratok* második, részben még politikai kommunizmusát is felismerhetjük a következő leírásban: „A tőkés termelési mód azzal, hogy a népesség nagy többségét mindinkább átváltoztatja proletárokká, megteremti azt a hatalmat, amely e forradalmasítást, pusztulás terhe mellett, végrehajtani kényszerül. Azzal, hogy mindinkább a nagy, társadalmasult termelési eszközöknek állami tulajdonná változtatására szorít, maga jelzi e forradalmasítás végrehajtásának útját. *A proletariátus megragadja az államhatalmat és a termelési eszközöket először is állami tulajdonná változtatja.* De ezzel megszünteti önmagát mint proletariátust, ezzel megszüntet minden osztálykülönbséget és osztályellentétet, és ezzel megszünteti az államot is mint államot. Az eddigi, osztályellentétekben mozgó társadalomnak szüksége volt az államra, azaz egy szervezetére a mindenkori kizsákmányoló osztálynak a külső termelési feltételeinek fenntartásához, tehát nevezetesen a kizsákmányolt osztály erőszakos fékentartásához az elnyomásnak a fennálló termelési mód által adott feltételei között (rabszolgaság, jobbágyság vagy hűbéri függőség, bérmunka). Az állam az egész társadalom hivatalos képviselője, látható testületben való összefoglalása volt, de csak annyiban volt ez, amennyiben annak az osztálynak az állama volt, amely a maga idejében maga képviselte az egész társadalmat; az ókorban a rabszolgatartó állam-

[43] Uo. 275.

polgárok állama, a középkorban a feudális nemesség, korunkban a burzsoázia. Azzal, hogy végül ténylegesen az egész társadalom képviselőjévé lesz, feleslegessé teszi önmagát. Mihelyt nincs többé társadalmi osztály elnyomatásban tartandó, mihelyt az osztályuralommal és az egyedi létezésért folyó – a termelés eddigi anarchiájában megalapozott – küzdelemmel együtt az ebből fakadó összeütközések és túlkapások is kiküszöbölődnek, nincs többé mit elnyomni, ami külön elnyomó hatalmat, államot tenne szükségessé. Az első aktus, amelyben az állam valóban az egész társadalom képviselőjeként lép fel – a termelési eszközök birtokbavétele a társadalom nevében – egyszersmind utolsó önálló aktusa is mint államnak. Az államhatalomnak társadalmi viszonyokba való beavatkozása egyik területen a másik után feleslegessé válik és magától elenyészik azután. A személyek feletti kormányzás helyébe dolgoknak az igazgatása és termelési folyamatoknak a vezetése lép. Az államot nem »eltörlik«, az *állam elhal*. Ehhez kell mérni a »szabad népállam« frázisát, tehát mind időleges agitatorikus jogosultságát, mind végérvényes tudományos elégtelenségét tekintve; szintúgy az úgynevezett anarchistáknak a követelését, hogy az államot máról holnapra el kell törölni."[44]

Végül a marxi *Kéziratok* harmadik, „pozitív", kommunizmus-fázisának felel meg Engels következő híres megfogalmazása: „A termelési eszközöknek a társadalom által történő birtokba vételével kiküszöbölődik az árutermelés és ezzel együtt a terméknek a termelő feletti

[44] Uo. 275–276.

uralma. A társadalmi termelésen belüli anarchiát tervszerű tudatos megszervezettség váltja fel. Az egyedi létezésért folyó küzdelem véget ér. Ezzel válik csak ki az ember bizonyos értelemben végérvényesen az állatvilágból, lép át állati létezési feltételekből valóban emberiek közé. Az embereket körülvevő életfeltételek köre, amely idáig uralkodott az embereken, most az emberek uralma és ellenőrzése alá kerül, akik most első ízben válnak a természetnek tudatos, valóságos uraivá, mert és amennyiben saját társadalmasításuknak uraivá válnak. Saját társadalmi tevékenykedésük törvényeit, amelyek idáig idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként álltak velük szemben, az emberek akkor majd teljes szakismerettel alkalmazzák, s ezzel uralkodnak majd rajtuk. Az emberek saját társadalmasítása, amely eddig a természet és történelem által rájuk oktrojáltként állt velük szemben, most saját szabad tettükké válik. Az objektív, idegen hatalmak, amelyek eddig a történelmen uralkodtak, maguknak az embereknek az ellenőrzése alá kerülnek. Csak ettől kezdve fogják az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak ettől kezdve lesznek meg az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásaik is. Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába."[45]

A kommunista társadalom első fokát, amelyet ma szocializmusnak nevezünk, Marx a gothai program kritikájaképp írt *Széljegyzetei*ben is úgy jellemezte, hogy alap-

[45] Uo. 279.

vonásait a kapitalizmus felől lehet és kell megérteni. A klasszikus érvényű gazdasági leírás így hangzik: „Nekünk itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely a saját alapján *kifejlődött,* hanem ellenkezőleg, olyannal, amely a tőkés társadalomból éppenhogy *keletkezik,* amely tehát minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik. Ennek megfelelően az egyes termelő – a levonások után – pontosan visszakapja a társadalomtól, amit ad neki. Amit adott neki, az az ő egyéni munkamennyisége. Például a társadalmi munkanap az egyéni munkaórák összegéből áll; az egyes termelő egyéni munkaideje a társadalmi munkanap által szolgáltatott része, az ő részesedése benne. A termelő a társadalomtól elismervényt kap arról, hogy ennyi meg ennyi munkát szolgáltatott (a közösségi alapok számára végzett munkáját levonva), és ezzel az elismervénnyel a fogyasztási eszközök társadalmi készletéből annyit von ki, amennyi ugyanannyi munkába kerül. Ugyanezt a munkamennyiséget, amelyet a társadalomnak az egyik formában adott, visszakapja a másik formában. – Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez egyenértékek cseréje. A tartalom és a forma megváltozott, mert a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert másfelől egyéni fogyasztási eszközön kívül semmi sem mehet át az egyesek tulajdonába. Ami azonban a fogyasztási eszközöknek az egyes termelők közötti elosztását illeti, ugyanaz az elv uralkodik, mint áruegyenértékek cseréjénél, ugyanannyi egyik

formában levő munka cserélődik ki ugyanannyi másik formában levő munkával. – *Az egyenlő jog* tehát itt – elvileg – még mindig a *polgári jog,* noha elv és gyakorlat nem kapnak már hajba, míg az árucserénél egyenértékek cseréje csak *átlagban* létezik, nem az egyes esetben."[46]

Az „egyenlő jog" alapja, hogy az embereket csak mint munkásokat tekintik, s mindenki a munkája szerint részesedik a fogyasztási javakból. Az emberek azonban egyének, tehát különböző képességűek, így aztán az „egyenlő jog", mivel „hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként" a különböző képességeket, „tartalma szerint... mint minden jog, az egyenlőtlenség joga". „De ezek a visszásságok a kommunista társadalom első szakaszán, ahogy az a tőkés társadalomból hosszú vajúdás után éppen megszületett, elkerülhetetlenek. A jog sohasem lehet magasabb fokon, mint a társadalom gazdasági alakulata, és az ezáltal megszabott kulturális fejlettsége. – A kommunista társadalom egy felsőbb szakaszán, amikor az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is eltűnt, amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet; amikor az egyének minden irányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bővebben buzog – csak akkor lehet majd a polgári jog szűk látóhatárát egészen átlépni, és csak akkor írhatja zászla-

[46] MEM 19, 18.

jára a társadalom: mindenki képességei szerint, mindenki szükségletei szerint!"[47]

A fiatalkori *Kéziratok* általános elgondolásának megfelelően Marx most is úgy látja, hogy a kommunista társadalom első szakaszának első feladatai kifejezetten politikai természetűek. Ezt írja: „...felvetődik a kérdés: milyen változásokon megy át az államiság a kommunista társadalomban? Más szóval: milyen társadalmi funkciók, amelyek hasonlók a mai állam funkcióihoz, maradnak meg ott? E kérdésre csak tudományosan lehet megfelelni, s nem közelítjük meg a problémát egy bolhaugrásnyival sem, ha ezerszer tesszük is össze e két szót: nép és állam. – A tőkés és a kommunista társadalom között van egy időszak, melyben a tőkés társadalom forradalmi úton kommunista társadalommá alakul át. Ennek megfelel egy politikai átmeneti időszak is, amelynek az állama nem lehet egyéb, mint *a proletariátus forradalmi diktatúrája.*"[48] – A *Kéziratok* megfogalmazásához képest lényegtelen, a fejlődésmenet dialektikáját nem érintő eltérés, hogy Marx e kifejezetten politikai fázist most a tőkés és a kommunistá társadalom közötti átmeneti szakasznak mondja; a meghatározás értelemszerűen kiterjeszthető (a proletariátus diktatúráján túlmenően) a szocializmus egész hosszú korszakára is, amennyiben az egész korszak fő „politikai" feladatának éppen az emberek társadalmiságának „depolitizálását", azaz a politikai berendezésnek társadalmival való felváltását tekintjük.

[47] Uo. 18–19.
[48] Uo. 26.

Minthogy pedig éppen ezt jelenti a társadalom forradalmi átalakítása, amelyhez a proletariátus már diktatúrája idején hozzáfog, a kommunista „államiság" már kezdettől fogva „megváltozott" államiság. Ugyancsak a gothai programmal kapcsolatban írta Engels, Bebelnek címzett híres levelében: „Sutba kellene dobni az államról szóló egész locsogást, különösen a Kommün után, amely már nem is volt állam a szó tulajdonképpeni értelmében. A *népállamot* az anarchisták unos-untalan a fejünkhöz vágják, noha már Marxnak Proudhon elleni munkája és utána a »Kommunista Kiáltvány« határozottan megmondja, hogy a szocialista társadalmi rend bevezetésével az állam önmagától feloszlik és eltűnik. Minthogy pedig az állam csupán átmeneti intézmény, amelyet a harcban, a forradalomban felhasználunk ellenfeleink erőszakos féken tartására, ezért »szabad népállamról« beszélni merő értelmetlenség: amíg a proletariátusnak még *szüksége* van az államra, nem a szabadság érdekében, hanem ellenfeleinek féken tartására használja fel, és mihelyt szó lehet szabadságról, az állam mint olyan megszűnik. Ezért mi azt javasolnánk, hogy az *»állam«* szót mindenütt a *»közösség«* [Gemeinwesen] szóval helyettesítsük, ezzel a régi jó német szóval, mely igen jól képviselheti a francia *»commune«*-t."[49]

1917-ben Lenin, hogy a proletárforradalomnak az állammal kapcsolatos közvetlen feladatait tisztázhassa, összegyűjtötte Marx és Engels minden akkor elérhető elméleti megnyilatkozását az államról és jövőjéről. S noha

[49] Uo. 4–5.

Lenin még nem ismerhette Marx kéziratban maradt műveit, még az 1844-es *Kéziratok* vázlatával is tökéletesen egybehangzóan állapította meg, hogy a proletariátusnak nem akármilyen államra van szüksége, hanem forradalmi és átmeneti államra; nem burzsoá, hanem proletár államra, amely már nem is állam a szó eddigi értelmében, hanem „elhaló", elhalni képes és idővel magától elhaló állam, „félállam".[50] Engelsre támaszkodva írja le: „az elhaló állam elhalásának bizonyos fokán már nem politikai államnak nevezhető"[51]. S ugyancsak Marx és Engels véleményét fogalmazza újra, amikor a kommunizmus felső szakaszára való eljutás döntő erejének a *megszokást* mondja: „Az »állam *elhal*« kifejezés igen szerencsésen van megválasztva, mert a folyamat fokozatosságára is, spontaneitására is rámutat. Csak a megszokás gyakorolhat és fog kétségtelenül ilyen hatást gyakorolni, mert milliószor megfigyelhetjük magunk körül, hogy milyen könnyen megszokják az emberek, hogy megtartsák a társadalmi együttélés számukra nélkülözhetetlen szabályait, ha nincs kizsákmányolás, ha nincs semmi olyasmi, ami felháborít, ami tiltakozást és lázadást kelt, ami szükségessé teszi az *elnyomást*."[52] A győztes proletariátus először „gyári fegyelmet" vezet be, de ugyanakkor a legteljesebb demokrácia, a szocialista vagy proletár-demokrácia kifejlesztésére törekszik, amelynek során minden egyes ember megtanulja a dolgok igazgatását, és „a minden társadalmi

[50] Lenin, Állam és forradalom. Lenin Összes Művei 33. Budapest 1965. 15–32.
[51] Uo. 57.
[52] Uo. 81.

együttéléshez szükséges egyszerű, alapvető szabályok megtartásának *szükségessége* nagyon hamar *szokássá* fog válni"[53].

Hogy ez a megszokás milyen hamar következik be, arról itt ne elmélkedjünk; Leninnek annyiban teljesen igaza van, hogy az emberi „önelidegenülés" gazdasági és intézményes alapjainak felszámolásával az emberi kiteljesedés elvileg, lehetőség szerint *akadálytalanná* válik. A valóságban az elvi akadálytalanságot korlátok közé szorította mindjárt az a körülmény, hogy az orosz Októbert követő proletárforradalmak sorra elbuktak, és a szovjethatalom „egy országban" maradt fenn, ahol is élethalálharcra kellett berendezkednie az ellenséges környezettel.

Az egyetlen megállapítás, amelyre klasszikus idézeteink után – összefoglalás helyett – ezen a helyen óhatatlanul szükségünk van, éppen az, hogy Marx, Engels és Lenin minden idézett megnyilatkozása elsősorban a világkommunizmus dialektikájára vonatkozik. A marxi *Kéziratok*tól a lenini *Állam és forradalom*ig valamennyi klasszikus elgondolás a világtörténelmi távlatban érvényes és értelmes igazán. Még a gothai programot bíráló Marx szocializmuselmélete (a kommunista társadalom első szakaszáról) is csak a majdani világkommunizmus első fázisára, a majdani világszocializmusra vonatkozik teljes mértékben. És még az 1917-es lenini elgondolás mögött is a világforradalomnak egy olyan elképzelése rejlik, amely szerint a proletariátus legalább Európa vezető országaiban vagy legalább néhány európai országban nagyjából „egyszer-

[53] Vö. uo. 92–93.

re", esetleg nem nagy időközökkel egymás után jut hatalomra. A valóban megkezdődött világforradalom azonban úgy alakult, hogy az oroszországi szovjetállam egy egész történelmi periódusra „egyedül" maradt, s vezetőinek és népének volt ereje, bátorsága és kitartása ahhoz, hogy a kommunista államiságot mindenáron fenntartsa és ugyanakkor hozzáfogjon a világtörténelmi szocializmus „egy országban" való *gyakorlati* anticipálásához is. Közvetlen értelmében a marxi *Kéziratok* mindhárom kommunizmus-fázisa is a világtörténelmi kommunizmus anticipációja volt, mégpedig szintén gyakorlati, 1917-től azonban a világszocializmus politikai fennállásának anticipációját valósítja meg a Szovjetunió, és legújabban a tízegynéhány szocialista állam. Világtörténelmi értelemben még ma is inkább a kapitalizmus korszakát éljük, jóllehet utolsó korszakát, amelyre Marx és Engels jellemzése még sokkal érvényesebb, mint a múlt századira volt. A világszocializmus tízegynéhány országban való gyakorlati anticipációja azonban kezdi a világban kapitalizmus és szocializmus afféle „kettős hatalmát" megteremteni. E világhelyzetből érthető, hogy a mai kommunizmusnak is akadnak még „nyers" vonásai, valamint hogy a szocializmus elvileg kezdeti, kifejezetten *politikai* jellege még ma is túlnyomó és a jövőben is túlnyomó marad, mindaddig, amíg a fennálló szocializmus világhelyzetében a döntő változás be nem következik.

Akinek egy csepp érzéke van a valóság dialektikája iránt, napjainkban is láthatja, hogy a kommunizmus mozgása egész sor vonatkozásban „követi" azt a dialektikus hármas-sémát, amelyet Marx már 1844-es *Kéziratai-*

ban felvázolt, és amelyhez – mint idézeteink bizonyítják – Marx, Engels és Lenin mindig ragaszkodott. A dialektikus fejlődésmenet ugyanis nem gondolati konstrukció, hanem az „önmozgás" legáltalánosabb törvényének absztrakciója. Csakhogy a történelemben, mint Engels megjegyezte, gyakran sokáig kell „várnunk" a dialektikára, a dialektikus folyamatok teljes kifejlődésére – éppen a megvalósulás különböző szintjeit és fázisát jelentő anticipatív folyamatok során keresztül.

Marx és Engels, valamint 1917-ig Lenin programatikus megnyilatkozásai a világkommunizmusra érvényesek igazán, de azért a mai napig „filológiai" lehetőséget nyújtanak a dogmatikusan gondolkodóknak ahhoz, hogy a klasszikus szövegekre való egyszerű hivatkozással jelöljék meg a legközelebbi tennivalókat. Hol a politikai hatalom bűvöletében élő dogmatikusok, pártvezetők tesznek kísérletet a kommunizmus vagy legalább a szocializmus gyors „bevezetésére", hol meg „radikális" ellenzékiek lépnek fel hasonló követelésekkel. E többnyire voluntarisztikus anticipációkat mint a reális anticipáció elkerülhetetlen velejáróját kell tudomásul vennünk, s minden egyes esetben újra meg kell küzdenünk velük. Hogy a képzeletbeli anticipációt hogyan kell reálissá fordítani, annak Marxhoz és Engelshez méltó példáját adta Lenin 1917 után.

5. A SZOCIALIZMUS MOZGÁSÁNAK FŐ TENDENCIÁJA

A szocializmus építésének, előkészítésének, majd fejlesztésének döntő kérdését Lenin – Marx és Engels felfogásához híven – a *kultúra* fogalmával közelítette meg. 1921-ben mondotta a „politikai népművelők" kongresszusán: „Kulturálatlanságunk folytán nem tudjuk [értsd: még Oroszországban sem – T. F.] frontális támadással elpusztítani a kapitalizmust. Ha magasabb volna kulturális színvonalunk, egyenesebb úton meg lehetne oldani a feladatot – és esetleg más országok így is fogják megoldani, amikor majd elérkezik az ő kommunista köztársaságuk építésének ideje... A világ legnagyobb politikai fordulatának megoldott feladata után másmilyen feladatokkal találtuk szembe magunkat – kulturális feladatokkal, amelyeket »apró-cseprő ügyeknek« lehet nevezni. Ezt a politikai fordulatot meg kell emészteni, érthetővé kell tenni a lakosság tömegei számára... Elmúlt már az az idő, amikor politikailag kellett vázolni a nagy feladatokat, ma itt az ideje, hogy gyakorlatilag megoldjuk ezeket a feladatokat. Most kulturális feladatok várnak ránk, meg kell emésztenünk azt a politikai tapasztalatot, amelyet át kell és át lehet ültetnünk az életbe."[54]

Lenin mondatai a leggyakorlatibb feladatokról szólnak, s a legközvetlenebb értelemben nem mondanak egyebet, mint hogy szívós „aprómunkával" valósítsuk is meg azt,

[54] Lenin Művei 33, Budapest 1953, 56–57.

amit politikai nyilatkozatokban deklaráltunk. A közvetlen gyakorlatból azonban újjászületik a dialektikus módszer, magának a gyakorlatnak, a munkának, az emberi képességek tárgyiasításának és „elsajátításának" ugyanaz a dialektikus felfogása, amelyet az 1844-es marxi *Kéziratok* lapjain tanulmányoztunk. Lenin szavaiból világos, hogy úgy véli, a hatalom megragadásának nagy *politikai* vívmányait az embereknek még meg kell érteniük, meg kell emészteniük ahhoz, hogy tovább lehessen lépni; a politikai vívmányok tehát még némiképpen „idegenül", mindenesetre megértetlenül állanak a kulturálatlan emberekkel szemben, következésképpen most először is „elsajátítaniuk" kell az eddig elérteket. Ez bizonyos mértékig és bizonyos szempontból a cselekvés új fázisát is jelenti. 1923-ban *A szövetkezetekről* címmel megjelent egyik utolsó cikkében Lenin így fejezte ki magát: „...kénytelenek vagyunk elismerni, hogy a szocializmusra vonatkozó egész álláspontunk gyökeresen megváltozott. Ez a gyökeres változás abban áll, hogy azelőtt a súlypontot a politikai harcra, a forradalomra, a hatalom meghódítására stb. helyeztük, s erre is kellett helyeznünk, most viszont a helyzet annyira megváltozott, hogy a súlypontot a békés, szervező, »kulturális« munkára kell áthelyeznünk. Hajlandó volnék azt mondani, hogy a súlypont számunkra a kultúra terjesztésére helyeződik át, ha nem kellene számolnunk a nemzetközi viszonyokkal, és nem volnánk kötelesek hadállásainkért nemzetközi mértékben harcolni. De ha ezt leszámítjuk és a belső gazdasági viszonyokra szorítkozunk, akkor a munka súlypontja nálunk most csakugyan a kultúra terjesztésén van." Lenin két fő fel-

adatot jelöl meg: az államapparátus megjavítását és a parasztság kulturális felemelését; majd a mozgás menetéről ezt mondja: „Ellenfeleink nemegyszer mondták nekünk, hogy esztelen dologra vállalkozunk, amikor olyan országban akarjuk a szocializmust megvalósítani, amelynek nincs elég fejlett kultúrája. De tévedtek, mert mi nem arról a végéről kezdtük a dolgot, ahogy az elmélet szerint (mindenféle vaskalaposok elmélete szerint) illett volna, s a politikai és a szociális átalakulás nálunk, mint kiderült, megelőzte a kulturális átalakulást, azt a kulturális forradalmat, amelyhez most mégiscsak elérkeztünk."[55]

A kifejezetten politikai munka után – a szocializmus „egy országban" való anticipációját tekintve is – a kulturális munka következik, amelybe Lenin beleérti a gazdasági fejlesztést. Hogy a politikai feladatok a mozgás egészében és kisebb szakaszaiban egyaránt megelőzik a kulturális „elsajátítás" mozzanatát, az egyáltalában nem orosz sajátosság, hanem – mint már a marxi *Kéziratok*tól kezdve láttuk – a kommunizmus mozgásdinamikájának alaptörvénye, amely végső soron maga sem egyéb, mint az emberi önfejlődés, a munka, a tárgyiasítás legáltalánosabb mozgásképlete, a híres tagadás tagadása a marxi értelemben. Lenin „kultúra" és „kulturális forradalom"-fogalmáról a legteljesebb képet *Inkább kevesebbet, de jobban* című cikkéből kapjuk, amelyben éppen az új „államiság" fogyatékosságának leküzdését minősíti kulturális feladatnak. „Államapparátusunk állapota – olvassuk a cikkben – annyira elszomorító – nem akarom azt mon-

[55] Uo. 474–475.

dani, hogy visszataszító –, hogy mindenekelőtt alaposan fontolóra kell vennünk, miként küzdjünk fogyatékosságai ellen, szem előtt tartva azt is, hogy ezek a fogyatékosságok a múltban gyökereznek, amelyet felforgattunk ugyan, de még nem küzdöttünk le, s amely még nem tekinthető a messzi múltba vesző, letűnt kultúrkorszaknak. Éppen a kultúra kérdését vetem most fel, mert ezekben a dolgokban csak azt szabad elértnek tekintenünk, ami gyökeret eresztett a kultúrában, a mindennapi életben, ami szokássá vált. Nálunk pedig, mondhatnám, ami jó van társadalmi berendezésünkben, azt nem gondoltuk végig, nem értettük meg, nem éreztük át, csak úgy sebtében ragadtuk meg, nem ellenőriztük, nem próbáltuk ki, tapasztalatilag még nem igazoltuk, nem rögzítettük stb. Forradalmi korszakban és ilyen szédítően gyors fejlődés közepette, amely öt év alatt a cárizmustól a szovjet rendszerbe hozott el minket, természetesen nem is lehetett ez másképp."[56]

A lenini „kulturális forradalom" tehát a mozgásnak azt az elvileg „harmadik" mozzanatát jelenti, amelyben az egyének „elsajátítják", mindennapi életvitelük részévé, szokásukká teszik mindazt a társadalmi értéket, amit a „második" fázisban tárgyiasítottak. Ezzel Lenin anélkül, hogy ismerte volna, lényegében megismételte a hegeli dialektika marxi bírálatát, és önállóan reprodukálta az 1844-es *Kéziratok* gondolatmenetét a kommunizmus dialektikájáról. A *Kéziratok*ban felvázolt 1. „elvont", 2. (első fázisa alapján) „politikai" és 3. „pozitív" kommunizmusának dialektikája lüktet a lenini cikk következő gondolat-

[56] Uo. 488–489.

menetében is. „A társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok minden terén – mondja Lenin – »szörnyen« forradalmiak vagyunk. A rangtisztelet terén, valamint az ügyvezetés formái és szertartásai terén ellenben »forradalmiságunkat« lépten-nyomon a legmegrögzöttebb maradiság váltja fel. Nemegyszer figyelhetjük meg itt azt a rendkívül érdekes jelenséget, hogy a társadalmi életben megtett óriási ugrás együtt jár az egész kis változásokkal szemben tanúsított hihetetlen bátortalansággal." – Ezt Lenin, noha Oroszországról beszél, törvényszerűnek tartja, hiszen a valóság átalakításának gyakorlatában először természetesen az emberi akarat tör előre, gondolati, majd politikai formában, hogy aztán az így megteremtett új értékek soksok ember számára, egyszer pedig mindenki számára elsajátíthatók legyenek. „Ez érthető is – folytatja Lenin –, mert a legmerészebb lépéseket olyan területen tettük, amely régóta az elmélet tárgya volt, olyan területen, amellyel főleg, sőt csaknem kizárólag elméletileg foglalkoztunk. Az orosz ember az undorító, bürokratikus valóság mellett odahaza rendkívül merész elméleti tervezgetéssel könnyített a lelkén, és éppen ezért ez a rendkívül merész elméleti tervezgetés nálunk rendkívül egyoldalúvá vált. Általános terveink elméleti merészsége és bármiféle jelentéktelen irodai reformmal szemben tanúsított elképesztő bátortalanság szépen megfért egymással. A legnagyobb szabású, világraszóló agrárforradalom tervét más országokban példátlan merészséggel dolgoztuk ki, ugyanakkor valamiféle tizedrendű irodai reformra már nem tellett a fantáziánkból; arra már nem volt elég fantáziánk vagy türelmünk, hogy erre a reformra is ugyan-

azokat az általános tételeket alkalmazzuk, amelyek olyan »ragyogó« eredményekkel jártak, amikor az általános problémákra alkalmaztuk őket. – Mai életünk ezért meglepő mértékben egyesíti magában a vakmerőségig menő merészséget és a legcsekélyebb változásokkal szemben tanúsított bátortalanságot. – Azt hiszem, hogy nem is volt ez másképp egyetlen valóban nagy forradalomban sem, mert az igazán nagy forradalmak azokból az ellentmondásokból születnek, amelyek egyfelől a régi, másfelől a régi átdolgozására irányuló törekvés és az új felé irányuló egészen elvont törekvés között állnak fenn; s ennek már annyira újnak kell lennie, hogy a múltnak még a nyoma se legyen meg benne. – És minél élesebb fordulatot tesz ez a forradalom, annál tovább fog húzódni az az időszak, amelynek folyamán az ilyen ellentmondások egész sora még tartja magát."[57]

A lenini gondolat tökéletesen egybecseng Marx és Engels módszerével s elméletével. A lenini „kulturális forradalom" a legátfogóbb értelmében: a tárgyiasított értékek igazi „elsajátításának" mozgás-fázisa. A kommunista gondolatot külső, tárgyi fennálláshoz juttató politikai cselekvés: ez az első tagadás, mondhatnánk Marx szava után szabadon; a tárgyiasított értékeknek az egyének által való „elsajátítása" (teljes megértése, felhasználása, alávetése stb.) pedig: ez a szocializmuson belül a tagadás tagadása. Szembeötlő, hogy Lenin megfogalmazásában ez a dialektikus mozgás egészen közel áll a munkatevékenység teleologikus menetének alapképletéhez, amelyben a

[57] Uo. 499–500.

még elvont cél-gondolatot követi a tárgyi megvalósítás, majd a felhasználás fázisa. Nem véletlenül. A kommunizmus ugyanis, jóllehet szükségszerű eredménye az emberi „előtörténetnek", egyben megszüntetése is a „vak szükségszerűség" uralmának, hiszen egyre fokozódó mértékben az emberek tudatos cselekvésévé válik. Így aztán a Marxtól talpára állított, az „empirikus egyének" fejlődéstörvényeként értelmezett tagadás tagadása formula – ahelyett, hogy érvényét veszítené – a kommunizmussal bizonyos szempontból még érvényesebbé válik, a cselekvés tudatos vezérelve lesz, fogalmi-logikai tisztaságában és elvontságában is közvetlenül érvényesül. Ugyanez az alakváltozás egy másik oldalról azt jelenti, hogy az „előtörténet" elidegenülés-fázisai a kommunizmus tudatos cselekvésében elvileg kezdettől fogva ellenőrzött és az „elsajátítás" fázisának alávetett mozzanattá válnak, amelyeknek az „emberi önelidegenüléshez" csak annyi közük van, hogy éppen annak mint tagadásnak a tagadását, megszüntetését szolgálják. Az elidegenülés általános alapja kétségtelenül a tárgyiasítás, de a kommunista cselekvésben a tárgyiasítás kezdettől igyekszik kizárni az elidegenülést, a politika kezdettől egy politikán túli társadalmat igyekszik előkészíteni.

Nem kétséges, hogy ma, a gyakorlatilag-anticipatív szocializmus fejlődésének több mint fél évszázados tapasztalatai alapján jelenünk dialektikájáról, lehetőségeinkről és feladatainkról sokkal többet tudhatnánk, mint amit Marx, Engels és Lenin szövegei nekünk közvetlenül mondhatnak. Az utóbbi időben komoly munka indult valóságunk megértéséért. Tapasztalataink egy része azonban

tagadhatatlanul latens állapotban van, és igazi *tudássá* csak a klasszikusok módszerével emelhetjük őket.[58] Jelenünk mélyebb megértése napi feladataink szempontjából is egyre halaszthatatlanabb igény, tömegek igénye, amelynek azonban csak a dialektikus módszer és marxi történelemelmélet segítségével tehetünk eleget.

(1971. január)

[58] 1970 októberében a *Béke és Szocializmus* szerkesztőségének rendezésében lezajlott egy kerekasztal-eszmecsere a szocializmus fejlődésének kérdéseiről. A résztvevők nyolc szocialista ország részben eltérő terminusaival is egy cél felé törtek: a mai szocializmus mivoltának és a kommunizmushoz való viszonyának realista felfogása felé – sajnos, nem igazán megalapozó gondolatmenetekkel, nem perdöntő érvelésekkel. Vö. Béke és Szocializmus 1970/12, 61–101.

EGYÉN ÉS KÖZÖSSÉG

1. A FIATAL MARX „ANTROPOLÓGIÁJA"

Az „emberi lényeg" oly sokat vitatott fogalmának legegyszerűbb formulája az 1844-es „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban így hangzik: „Az ember nembeli lény [Gattungswesen], nemcsak annyiban, hogy gyakorlatilag és elméletileg a nemet, mind a sajátját, mind a többi dolgokét is a maga tárgyává teszi, hanem – és ez csak más kifejezés ugyanazon dologra – annyiban is, hogy önmagához mint a jelenvaló, eleven nemhez viszonyul, hogy magához mint *egyetemes,* ennélfogva szabad lényhez viszonyul."[1]

E híres formuláról igen sokan úgy vélik, hogy akár Feuerbach is leírhatta volna. Nos, a szavakat talán igen, a bennük rejlő gondolatot azonban nem. Mert Feuer-

[1] Marx, Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből (a továbbiakban: Kéziratok), Budapest 1962, 49.

bachtól eltérően már a fenti formula az ember társadalmiságát hangsúlyozza: a „nembeliség (Gattungswesen)" a „nembeli lény (Gattungswesen)" „lényege (Wesen)", azaz potenciája, mégpedig elsősorban *gyakorlati* létezésmódjában (Wesen) realizálódva. Egyébként Marx a „Kéziratok" papírra vetésének időszakában még azt reméli, hogy a „nem" tárggyá tevésének értelmezése dolgában Feuerbach is megteszi azt a lépést a gyakorlati társadalmiság felismerése (tehát a történelmi materializmus) felé, amelyet ő megtett. 1844. augusztus 11-én, talán éppen a „Kéziratok" fogalmazása közben, a következő levelet írja Feuerbachnak: „Megragadva az alkalmat, bátorkodom megküldeni Önnek egyik írásomat, amelyben jelzem néhány elemét kritikai jogfilozófiámnak... Nem tulajdonítok ennek az írásomnak különösebb értéket, de örülök, hogy alkalmam nyílik Önt biztosítani nagyrabecsülésemről és – ne vegye zokon e kifejezést – szeretetemről. „Philosophie der Zukunft" és „Wesen des Glaubens" című műveinek kis terjedelmük ellenére is kétségtelenül nagyobb a jelentőségük, mint az egész mai német irodalomnak együttvéve. – Ön ezekben az írásokban – nem tudom, szándékosan-e – filozófiai alapot adott a szocializmusnak, s a kommunisták nyomban így is értelmezték ezeket a munkáit. Az emberek olyan egysége az emberekkel, mely az emberek közötti reális különbségen alapul, az emberi nem fogalma az absztrakció egéből a valóságos földre lehozva – mi más ez, mint a *társadalom* fogalma!"[2]

Marx azt szerette volna, hogy Feuerbach a filantrópiá-

[2] MEM 27, 400.

tól eljusson a kommunizmushoz, hogy tehát az őt Feuerbachhoz fűző *szeretet* valóságos *közösséggé* váljon, ám reménye, mint ismeretes, nem teljesült; az antropológia még az „igazi szocialisták" kezén sem jutott túl a szeretetvalláson. A társadalom tudományos elméletéhez csak Marx és Engels jutott el, ehhez azonban túl kellett lépniük a voltaképpeni filozófián is, mégpedig a „nembeliség"-társadalmiság gyakorlati-valóságos formáinak empirikus kutatása felé. Nézetünk szerint az idézett *Gattungswesen*-formula marxi fejtegetése a „Kéziratok"-ban: már a történelmi materializmus elméleti alapjainak lefektetése.[3] Ha a későbbi művek terminológiájának segítségével értelmezzük, akkor már magában a formulában megpillanthatjuk a termelés alapvető mozzanatainak, tehát egyén, közösség és termelési eszköz hármasegységének „csíráját" vagy inkább filozófiai terminológiával való leírását. A „lényeg" (Wesen) fogalmának marxi használatát a leggondosabb összehasonlításokon alapuló elemzés is[4]

[3] Megjegyezzük, hogy a fiatal Marx 1840 és 1844 közötti fejlődésének kérdésében Lukács György elemzését fogadjuk el; G. Lukács, Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840–1844): Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2/2, 1954. Magyarul legutóbb: Utam Marxhoz, Budapest 1971, II. kötet, 209–300.

[4] Márkus György, Marxizmus és „antropológia", Budapest 1971[2], igen gondosan és kifogástalanul reprodukálja az „emberi lényeg" terminussal kapcsolatba hozható marxi fejtegetéseket. Ám elemzésének bizonyos elégtelensége származik abból (és summázódik abban), hogy magát a terminust egyjelentésű fogalomként igyekszik megőrizni, úgyhogy végeredményben csak a hagyományos „lényeg"-fogalom közvetlen marxi folytatását, a „potencia" jelentést tudja megragadni.

csak akkor foglalja össze helyesen, ha meglátja benne a későbbi „érintkezés" (Verkehr) és „termelési mód" (Produktionsweise) kategóriák „csíráját" vagy inkább általános filozófiai alapját. A „Kéziratok" Wesen terminusát megengedhetetlen dolog más nyelvekre egyetlen szóval (vagy legfeljebb kettővel: „lény" és „lényeg") fordítani le, mert ez az eljárás egyben olyan értelmezése a marxi fogalomnak, amely elsikkasztja a Marx számára legfontosabb jelentést: a viszonyok gyakorlati és intézményes „létezésmód"-jának jelentését.[5]

Marx kétségtelenül szójátékot űz a *Wesen* terminussal, ez a szójáték azonban – mely természetesen csak németül lehetséges – igen mély értelmű és fogalmilag szabatos; azon alapszik, hogy Marx a német filozófiában hagyományos „lényeg" jelentést „lény", „potencia" és „társadalmi létezésmód" jelentésekre bontja szét, a hangsúlyt Hegellel szemben a „lény"-re, Feuerbachhal szemben a „társadalmi létezésmód"-ra téve, miáltal a hagyományos „lényeg" jelentés egyszerűen „potenciá"-vá szorul vissza. Mármost Althussernek természetesen igaza van annyiban, hogy

[5] Marx már „A hegeli államjog kritikájá"-ban (1843) így fogalmazott: „Ha pl. a család, polgári társadalom, állam stb. kifejtésénél az ember exisztenciájának ezeket a társadalmi módjait [Existentialweise] lényege [Wesen] megvalósulásának, objektiválásának tekintenénk, akkor a család stb. egy szubjektum inherens minőségeiként jelenne meg. Az ember mindig a lényege [Wesen] marad mindezeknek a lényegeknek [Wesen], de ezek a lényegek [Wesen] az ő *valóságos* általánosságaként is, ezért a *közösségként* [Gemeinwesen] is megjelennek." MEM 1, 242. – A mondatból világos, hogy a *Wesen* a három utóbbi esetben: *Existentialweise*.

annak, amit „emberi lényeg"-nek szoktak fordítani-torzítani, nincs helye a marxizmus fogalomvilágában, de ugyancsak nehéz dolga lenne, ha tagadni akarná, hogy helye van a marxi *Wesen* három fő jelentésének. Nem lehet ugyanis tagadni, hogy az ember mindenekelőtt természeti lény, sőt társadalmi lényként is mindenekelőtt egyedi lény, akinek a többi egyedi lénnyel való viszonyai maguk is tárgyi létformákban testesülnek meg. Vagy a potencia fogalma volna fölösleges? Nos, Engels 1846 októberében készített egy feljegyzést, amelyben idézi Feuerbach néhány formuláját, majd kommentálja. Az idézet: „A lét nem általános, a dolgokról leválasztható fogalom. Egy azzal, ami van... A lét a lény [Wesen] tételezése. *Ami a lényem, az a létem.* A hal a vízben van, de erről a létről nem választhatod le a lényét. Már a nyelv azonosítja a létet és a lényt. Csak az emberi életben különül el, *de itt is csak abnormis, szerencsétlen esetekben,* lét a lénytől – csak itt esik meg, hogy az embernek nem ott van a lénye is, ahol a léte, de épp ez elválás miatt nincs is ott igazán, nincs ott a lelkével, ahol valóságosan a testével van. Csak ahol a szíved van, ott *vagy Te.* De minden dolog – *természetellenes esetek kivételével* – szívesen van ott, ahol van, és szívesen az, ami." És a kommentár: „Szép dicsőítő beszéd a fennállóra. Természetellenes esetek, kisszámú, abnormis eset kivételével szívesen vagy hétesztendős korodban ajtónyitogató egy szénbányában, tizennégy órát egyedül a sötétben, és minthogy ez a léted, ez a lényed is. Úgyszintén piecer egy szelfaktornál. Az a »lényed«, hogy

be légy sorolva egy munkaág alá."[6] – Bizony, „lényeg" és lét közvetlen azonosításával éppen a filantrópia válhatik a fennálló apológiájává, ellentétben a kommunizmussal, amelynek egyik fogalmi alapja éppen az, hogy az emberi lény potenciálisan mindig több, mint eddigi történelmi létezésmódjai. Feuerbach nem juthatott el a társadalom és a történelem materialista felfogásáig, mert a hegeli filozófiával együtt a dialektikát is elvetette.

A 10. Feuerbach-tézis szerint: „A régi materializmus álláspontja a polgári társadalom; az újnak az álláspontja az emberi társadalom vagy a társadalmi emberiség."[7] A *Wesen* feuerbachi értelmének radikális meghaladása nélkül Marx sohasem vethette volna papírra a „Kéziratok" zseniális vázlatát a kommunizmus dialektikájáról. Olvassuk csak figyelmesen a vázlat 3. pontját: „A *kommunizmus* mint a *magántulajdonnak*... pozitív megszüntetése és ezért mint az emberi lényegnek [itt: a tárgyivá tett emberi képességeknek, objektivált erőknek] az ember által és az ember számára történő valóságos *elsajátítása;* ezért mint az embernek *társadalmi,* azaz emberi emberként a magáért-valóan teljes, tudatosan és az eddigi fejlődés egész gazdagságán belül létrejött visszatérése. Ez a kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus = naturalizmus, ez az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának *igazi* feloldása, az egzisztencia és lényeg [itt: létezésmód és potencia], a tárgyiasulás és ön-

[6] MEM 3, 548.
[7] Uo. 10.

igazolás, a szabadság és szükségszerűség, az egyén és nem közötti harc igazi feloldása. Ez a történelem feloldott rejtélye és magát e megoldásnak tudja."[8] A fiatal Marx „kiteljesedett naturalizmus = humanizmus" formulája egyértelmű a történelmi materializmus elvével. A társadalom fogalmának a „Kéziratok"-ban ezután következő kifejtése ugyancsak teljesen érettnek tekinthető a későbbi művek felől értelmezve: „Láttuk, hogy a pozitíve megszüntetett magántulajdon előfeltevése mellett miképpen termeli az ember az embert, önmagát és a másik embert; hogy a tárgy, amely egyéniségének közvetlen tevékenykedése, miképpen egyúttal a saját létezése a másik ember, ennek létezése számára és annak létezése az ő számára. Éppígy azonban mind a munka anyaga, mind az ember mint szubjektum a mozgásnak eredménye is, kiindulópontja is (és hogy nekik kell lenniök e *kiindulópontnak,* éppen ebben rejlik a magántulajdon történeti *szükségszerűsége*). Tehát a *társadalmi* jelleg az egész mozgás általános jellege; *mint ahogy* maga a társadalom az *embert* mint *embert* termeli, úgy a társadalmat az ember *termeli.* A tevékenység és az élvezet mind tartalmuk, mind az *egzisztencia-módjuk* szerint *társadalmiak; társadalmi* tevékenység és *társadalmi* élvezet; a természet *emberi* lényege [= potenciája, elsajátíthatósága, humanizálhatósága] csak a *társadalmi* ember számára létezik, mert csak itt létezik a természet az ember számára mint az *emberrel* való *kötelék,* mint a maga létezése a másik számára és a másiké az ő számára, s mint az emberi valóság életeleme, csak

[8] Marx, Kéziratok, 68–69.

itt létezik mint az ember saját *emberi* létezésének *alapzata*. Csak itt lett *természetes* létezése *emberi* létezésévé és a természet a számára emberré. Ily módon a *társadalom* az embernek a természettel való kiteljesedett lényegegysége [itt is inkább: potenciális + létezésmódbeli egysége], a természet igazi feltámadása, az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa."[9]

A fiatal Marx fejtegetése ezen a ponton logikusan torkollik egy közösség-elméleti vázlatba, aminek során a „nembeli lény" (Gattungswesen) terminus konkrétabb szinonimájává emelkedik fel a „közösségi lény" (Gemeinwesen) terminus. Mielőtt azonban e vázlatot szemügyre vennénk, nézzünk szembe azzal a felfogással, amely szerint Marx „A német ideológiá"-ban Stirner és az „igazi szocializmus" spekulációinak bírálatakor elvetette saját korábbi „gazdasági-filozófiai" gondolatmeneteit is. „A német ideológia" híres passzusa azt mondja a történelmi materializmushoz vezető útról: „Ez az út a »Deutsch-Französische Jahrbücher«-ben a »Bevezetés a hegeli jogfilozófia kritikájához« és »A zsidókérdéshez« című cikkekben már jelezve volt. Minthogy ez akkor még [a kéziratban áthúzva: egy elméleti könyv kapcsán, tehát szükségképpen egyben általános filozófiai kifejezésmóddal történt] filozófiai frazeológiával történt, az itt hagyományszerűen becsúszó filozófiai kifejezések, mint »emberi lényeg«, »emberi nem« stb., a német teoretikusoknak kapóra jött alkalmat nyújtottak arra, hogy félreértsék a valóságos kifejtést és [áthúzva: céljaikra kiforgassák] azt higgyék, itt megint

[9] Uo. 69–70.

csak teoretikus köpönyegeik újabb kifordításáról van szó..."[10] – A fontos nyilatkozatban Marx még egy 1843 őszén írt és egy 1843/44 fordulóján írt cikkéről is azt állítja, hogy azokban a történelmi materializmushoz vezető út volt jelezve hagyományos filozófiai kifejezésekkel, amely filozófiai frazeológiáról azonban nem állítja, hogy szükségképpen tévútra visz. Marx és Engels még a „filozófiai lelkiismeretükkel való leszámolásuk" e korszakában sem állítja soha, hogy a történelmi materializmus filozófiai köldökzsinórját el kell vágni, filozófiaellenes, „humanizmusellenes" stb. küzdelmeik hevében is legfeljebb a filozófiai „onánia" elégtelenségét, a filozófiai absztrakciók idealista alkalmazásának-értelmezésének onánia-jellegét bírálják.[11] Egész életművük bizonysága szerint mindig a filozófia olyan megszüntetéséért harcoltak, amely egyben megőrzése, sőt igazi elsajátítása a filozófiai gondolkodás értékeinek.

Az említett cikkekben még valóban csak „az út" van jelezve, de azért érdemes néhány formulát szemügyre venni. „A zsidókérdéshez" című műben ezt olvassuk: „A kiteljesedett politikai állam, lényegét [Wesen] tekintve, az embernek emberi nemi élete [Gattungsleben], *ellentétben* anyagi életével... Ahol a politikai állam elérte igazi kialakultságát, ott az ember nemcsak gondolatban, a tudatban, hanem a *valóságban,* az *életben* is kettős életet él, egy égit és egy földit, a *politikai közösségben* [Gemeinwesen] való életet, amelyben önmaga előtt *közösségi lénynek*

[10] MEM 3, 220.
[11] Vö. uo.

[Gemeinwesen] számít, és a polgári társadalomban való életet, amelyben *magánemberként* tevékenykedik, a többi embert eszköznek tekinti, önmagát eszközzé alacsonyítja le és ilyen erők játékszerévé válik. A politikai állam viszonya a polgári társadalomhoz éppen olyan spiritualisztikus, mint az égé a földhöz. Ugyanolyan ellentétben áll vele, ugyanolyan módon gyűri le, mint a vallás a profán világ korlátoltságát, azaz úgy, hogy ő is kénytelen a polgári társadalmat ismét elismerni, helyreállítani és magát uralmának alávetni. Az ember a maga *legközelebbi* valóságában, a polgári társadalomban, profán lény. Itt, ahol önmaga és mások számára valóságos egyéniségnek számít, *nem-igazi* jelenség. Az államban ellenben, ahol az ember emberi nemi lénynek számít, ott imaginárius tagja egy képzeletbeli szuverenitásnak, meg van fosztva valóságos egyéni életétől és telítve van nem-valóságos általánossággal."[12] Az ellentmondás feloldását, a kommunizmus elvét pedig egész életműve számára végleges érvénnyel így fogalmazza meg a fiatal Marx: „Minden emancipáció az emberi világnak, a viszonyoknak *visszavezetése magára az emberre*. –A politikai emancipáció (= a polgári demokrácia uralomra jutása) az ember redukálása egyrészt a polgári társadalom tagjára, az *önző független* egyénre, másrészt az *állampolgárra*, az erkölcsi személyre. – Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az *emberi nem lényévé* vált, csak ha az

[12] MEM 1, 356–357.

ember a maga »force propre«-jait *társadalmi* erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennélfogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció."[13]

A „Bevezetés a hegeli jogfilozófia kritikájához" című cikkben, amelyet – hogy neki is jelezze „az utat" – Marx megküldött Feuerbachnak, egyebek közt ezt a határozott formulát olvashatjuk: „Az *ember* nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember az *az ember világa*, az állam, a társadalom."[14] S hogy a feuerbachi antropológiától valóban járható út vezet a történelmi materializmushoz, annak szemléltetésére idézzük Marx Ruge ellen 1844 júliusában írt „Kritikai széljegyzetek" című cikkéből a következőket: „Az a közösség... amelytől a munkás el van *szigetelve*, egészen más realitású és egészen más terjedelmű közösség, mint *politikai* közösség. Ez a közösség, amelytől a munkást *saját munkája* választja el, maga az *élet*, a fizikai és szellemi élet, az emberi erkölcsiség, az emberi tevékenység, az emberi élvezet, az *emberi* lényeg [= létezésmód]. Az *emberi lényeg* [*Wesen* = létezésmód] az emberek *igazi közössége* [Gemeinwesen]. Ahogyan az ettől a lényegtől (= létezésmódtól) való szörnyű elszigeteltség aránytalanul többoldalú, elviselhetetlenebb, borzalmasabb, ellentmondásosabb a politikai közösségtől való elszigeteltségnél, úgy ennek az elszigeteltségnek a megszüntetése, és még az ellene való részleges reakció, *felkelés* is annyival végtelenebb, amennyivel az *ember* vég-

[13] Uo. 371.
[14] Uo. 378.

telenebb az *állampolgárnál,* és az *emberi élet* a *politikai életnél.* Az ipari felkelés ezért bármily *részleges* is, *egyetemes* lelket zár magába: a *politikai* felkelés bármily egyetemes is, a *legkolosszálisabb* forma alatt is *szűkkeblű* szellemet rejt... Egy *szociális* forradalom az *egésznek* az álláspontján van azért – ha csak *egy* gyári kerületben történnék is meg –, mert az ember tiltakozása az embertelenné vált élet ellen, mert az *egyes valóságos egyén* álláspontjáról indul ki, mert az a *közösség,* melynek tőle való elszakítottságára az egyén reagál, az ember *igazi* közössége, az *emberi* közösség."[15] – Jámbor filantrópiához vagy anarchizmushoz vezetne a (társadalmilag meghatározott) „valóságos egyénekből" való kiindulás elve? Ellenkezőleg, csak ebből a kiindulópontból vezet út a „szociális forradalomhoz", a kommunizmushoz. Olvassuk tovább a most idézett cikket: „A *forradalom* egyáltalában – a fennálló hatalom *megdöntése* és a régi viszonyok *megszüntetése* – *politikai aktus. Forradalom* nélkül azonban a *szocializmus* nem valósulhat meg. Szüksége van erre a *politikai* aktusra, amennyiben szüksége van a *szétzúzásra* és a *megszüntetésre.* Ahol azonban *szervező tevékenysége* kezdődik, ahol *öncélja, lelke* előtérbe lép, ott a szocializmus ledobja a *politikai* burkot."[16] – Nos, ez a gondolatmenet teljes érvénnyel vonul végig Marx egész életművén, egybeesik Engels és Lenin kommunizmus-fogalmával is, mi több, gyakorlati igazolást nyer a szocialista építés erőfeszítéseiben.

[15] Uo. 407.
[16] Uo.

Az „empirikus, hús-vér egyénből" való kiindulás materialista alapelvét Marx és Engels szemében még Stirner „Az Egyetlen és az ő tulajdona" című hajmeresztő spekulációja sem diszkreditálhatta. Engels 1844. november 19-én Marxhoz írt levelében még Stirner útját is járhatónak ítéli meg a kommunizmus felé. Minden alapot nélkülöző állítás az, amely Stirner-hatást tételez fel annál az Engelsnél, aki megírta már „A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata" című cikkét és éppen „A munkásosztály helyzete Angliában" című könyvén dolgozik, akitől Marx az egyik döntő ösztönzést kapta a politikai gazdaságtan tanulmányozásához. Olvassunk bele Engels levelébe, s látni fogjuk, hogy a reá jellemző áttetsző világossággal és egyszerű kifejezésekkel szögezi le a Marxéval közös álláspontot. Azt írja: „A nemes Stirner... elve Bentham egoizmusa, csak az egyik vonatkozásban következetesebben, a másikban kevésbé következetesen viszi végig. Következetesebben azért, mert St. mint ateista az egyes embert istennek is fölébe helyezi, vagy jobbanmondva végsőként tünteti fel, míg Bentham ködös távolban meghagyja még fölötte istent, egyszóval mert St. a német idealizmus vállán áll, materializmusba és empirizmusba átcsapott idealista, Bentham viszont egyszerű empirikus. Kevésbé következetes St. azért, mert az atomokra bomlott társadalom rekonstruálását, melyet Bentham végrehajt, mellőzni szeretné, de mégsem tudja. Ez az egoizmus csupán a mostani társadalomnak és a mostani embernek tudatosított lényege [itt is: létezésmódja), az utolsó szó, amit a mostani társadalom ellenünk mondhat, a csúcspontja minden elméletnek a fennálló ostobaságon belül. De azért

a dolog fontos, fontosabb, mint amilyennek pl. Hess tekinti. Nem szabad félredobnunk, hanem éppen a fennálló őrültség tökéletes kifejeződéseként ki kell használnunk, és, *azáltal hogy megfordítjuk,* tovább kell építenünk rajta. Ez az egoizmus annyira a végletekig hajtott, annyira őrült és ugyanakkor annyira öntudatos, hogy egyoldalúságában egy pillanatig sem tarthatja magát, hanem nyomban át kell csapnia kommunizmusba... És igaz benne mindenesetre az, hogy egy ügyet előbb saját, egoisztikus ügyünkké kell tennünk, mielőtt valamit cselekedni tudnánk érte – hogy tehát ebben az értelemben, esetleges materiális reménységektől eltekintve is, egoizmusból is kommunisták vagyunk, egoizmusból akarunk *emberek,* nem puszta egyének lenni... Az Énből, az empirikus húsvér egyénből kell kiindulnunk, nem azért, hogy itt, mint St., megrekedjünk, hanem hogy innen felemelkedjünk »az emberhez«. »Az ember« mindaddig kísértetalak, ameddig nem az empirikus ember a bázisa. Szóval az empirizmusból és materializmusból kell kiindulnunk, hogy gondolataink és nevezetesen »emberünk« valami igazat képviseljenek; az általánost az egyesből kell levezetnünk, nem önmagából vagy a levegőből à la Hegel. Ezek mind trivialitások, amelyek maguktól értetődnek és amelyeket Feuerbach már egyenként megmondott, és amelyeket nem ismételnék, ha Hess – úgy tűnik nekem, az idealizmushoz való régi vonzalmánál fogva – nem csepülné le oly csúnyán az empirizmust, nevezetesen Feuerbachot és most Stirnert... Egyébként engem napról napra jobban untat mindez az elméleti fecsegés és bosszant minden szó, melyet még »az emberre« kell vesztegetni, minden sor, amelyet a

teológia és absztrakció, valamint a vaskos materializmus ellen le kell írni vagy el kell olvasni. Mégiscsak egészen más, ha mindeme fantomok helyett... valóságos, eleven dolgokkal, történelmi fejlődésekkel és eredményekkel foglalkozunk."[17]

Marx és Engels egyetértésének legközvetlenebb bizonyítéka „A német ideológiá"-ban olvasható történetelméleti alapvetés. A kritikai részből az az egyetlen mondat álljon itt, amely szerint Stirnernek „a német filozófia illúzióiban való határtalan hiszékenységét" abban láthatjuk „koncentrálva, hogy a történelembe mint egyetlen cselekvő személyt folytonosan »*az* embert« csempészi be és azt hiszi, hogy »*az* ember« csinálta a történelmet".[18] Az „empirikus egyénekből való kiindulás" elve, amely egyszerűen azt jelenti, hogy a társadalmi viszonyok mint az egyének termékei kezelendők, alapelvként vonul végig „A német ideológia", a „Grundrisse" és „A tőke" gondolatmenetein. Ez az elv azonban nem állítható szembe a „társadalomból való kiindulás" elvével, mert e kettő Marx elméletében 1843/44-től kezdve mindvégig ugyanazt jelenti. Amilyen értelmetlenség a „marxista antropológia" híveinek az a kísérlete, hogy az egyes egyént elszakítsák az összes egyén termelte viszonyoktól, éppen olyan értelmetlenség a társadalmat úgy kezelni, mintha nem egyének viszonya lenne. Althusser a „marxizmus: elméleti anti-humanizmus" gondolat mottójául idézi a Marxtól 1879-ben vagy 1880-ban, A. Wagner „Lehrbuch der poli-

[17] MEM 27, 8–10.
[18] MEM 3, 218.

tischen Ökonomie"-jához írott „Széljegyzetek" egy formuláját – sajnos, pontatlanul.[19] A formula pontosan így hangzik: „...a mi vir obscurusunk [= A. Wagner]... észre sem vette, hogy az én *analitikus* módszeremnek, amely nem *az* emberből, hanem a gazdaságilag adott társadalmi időszakból indul ki, semmi köze a professzori német fogalomfűzési módszerhez..."[20] Teljesen világos, hogy az „empirikus egyénekből való kiindulás" olyan *általános* történetelméleti előfeltevés, amely nélkül a történetfelfogás nem lehet materialista, ugyanakkor minden egyes egyén társadalmilag meghatározott lévén, minden *különös-konkrét* társadalomtudományi vizsgálódás kiindulópontja csak a társadalmi formameghatározás (legalább elvont-általános) tételezése lehet. Erről beszél Marx a „Széljegyzetek" egy másik passzusában: „»*Az*« ember? Ha itt az »ember« kategóriáról van szó, annak egyáltalában »semmi« szükséglete nincsen; ha arról az emberről, aki elszigetelten áll szemben a természettel, azt mint nemcsordaállatot kell felfogni; ha egy, már a társadalom valamilyen formájában leledző emberről – és Wagner úr ezt felteszi, mert nála »az« ember, ha nem is egyetemi iskolázottsággal, de mindenesetre nyelvvel rendelkezik –, akkor kiindulópontként be kell mutatni ennek a társadalmi embernek a meghatározott jellegét, amelyben él, azaz

[19] A „Pour Marx" c. kötetbe is felvett „Marxizmus és humanizmus" mottójaként ez olvasható: „...az én analitikus módszerem... nem az emberből, hanem a gazdaságilag adott társadalmi korszakból indul ki..." L. Althusser, Marx – az elmélet forradalma, Budapest 1968, 57.

[20] MEM 19, 244.

annak a közösségnek a meghatározott jellegét, amelyben él, minthogy itt a termelésnek, tehát az ember *életelőállítási folyamatának* már van valamilyen társadalmi jellege."[21]

Marx történet- és gazdaságelméletében e módszerrel őrződött meg általános alapként az ún. antropológia. Példának idézünk egy fejtegetést a „Kéziratok" tervét tizenhárom év múlva közvetlenül folytató műből, a politikai gazdaságtan *bírálatának* „Alapvonalai"-ból. Marx „A tőkéről szóló fejezet" elején összehasonlítja egymással a csereértékek cseréjét és a használati értékek cseréjét, mégpedig „a cserélők viszonyai"[22], tehát az egyének viszonyai tekintetében. A társadalmi formameghatározás még igen elvont, egyszerű árucsereként való tételezésével a csere szubjektumai a következő viszonyba lépnek egymással: „Az egyenértékek az egyik szubjektum tárgyiasulásai mások számára; azaz ők maguk egyenlő értékűek ə̣rə̣sɔ ə̣ sə̣ aktusában egyenlő érvényűeknek [gleichgeltend] és egyszersmind közömböseknek [gleichgültig] bizonyulnak egymással szemben. A szubjektumok a cserében csak az egyenértékek révén vannak egymás számára mint egyenlő érvényűek és annak a tárgyiságnak a váltása révén bizonyulnak olyanoknak, amelyben az egyik a másik számára van. Minthogy csak így, mint egyenlő érvényűek, mint egyenértékek birtokosai és mint ennek az egyenértékűségnek a cserében való bizonyítói vannak egymás

[21] Uo. 236.

[22] E kifejezés Marxtól való, a kézirataihoz készített saját „Tájékoztató"-jából; A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai: MEM 46/I, 145.

számára, ezért mint egyenlő érvényűek egyszersmind közömbösek egymással szemben, egyéb egyéni különbségükkel mit sem törődnek; minden egyéb egyéni sajátosságukkal szemben közömbösek."[23] Ha mármost elvonatkoztatunk az árucsere gazdasági formájától és „gazdaságon kívüli" „tartalmát" mint használati értékek cseréjét vesszük szemügyre, kiderül, hogy a csere alapja a használati értékek *különbözősége*. „Ez, a csere tartalma, amely egészen kívül van gazdasági meghatározásán, ily módon nem hogy nem veszélyezteti az egyének társadalmi egyenlőségét, hanem *természeti különbözőségüket társadalmi egyenlőségük alapjává teszi*." [A kiemelés tőlem – T. F.][24]

Ugyan miféle „tartalom" eshetik kívül a gazdasági formameghatározáson, és következésképpen a politikai gazdaságtan vizsgálódási körén? Nyilvánvalóan egy természetileg megalapozott *emberi* tartalom (naturalizmus = humanizmus), amely magától értetődően társadalmi, sőt ez az igazán társadalmi az árucsere-társadalmisággal szemben. A politikai gazdaságtan primitív antropológiai alapja a kapitalizmus apológiáját szolgálta, Marx „naturalizmus-humanizmus" elve azonban olyan elvonatkoztatás a különös formameghatározásoktól, amely a gazdasági formákat visszavezeti az anyagi-szubsztanciális tartalomra (s ilyenformán a tartalom-forma viszont egyáltalában nem tépi szét), és amely éppen ezért lehet alapja a politikai gazdaságtan bírálatának = meghaladásának, a

[23] Uo. 147–148.
[24] Uo. 148.

kommunizmusról való gondolkodásnak. Olvassuk tovább a fejtegetést: „Ha *A* egyénnek ugyanaz a szükséglete volna, mint *B* egyénnek, és munkáját ugyanabban a tárgyban realizálta volna, mint *B* egyén, akkor nem is volna semmi vonatkozás közöttük, nem volnának különböző egyének a termelésük oldaláról tekintve. Mindkettőnek szükséglete az, hogy lélegezzék; mindkettő számára létezik a levegő mint atmoszféra; ez nem hozza őket társadalmi kontaktusba; mint lélegző egyének csak természeti testekként állnak vonatkozásban egymással, nem személyekként. Szükségletük és termelésük különbözősége ad csak indítékot a cserére és a benne való társadalmi egyenlővételükre; ezért ez a természeti különbözőség az előfeltétele társadalmi egyenlőségüknek a csere aktusában és egyáltalában ennek a vonatkozásnak, amelybe mint termelő egyének lépnek egymással. E természeti különbözőség szerint tekintve *A* egyén mint egy használati érték birtokosa van *B* számára, és *B* mint egy használati érték birtokosa *A* számára. Erről az oldalról a természeti különbözőség megint kölcsönösen az egyenlőség viszonyába helyezi őket. Eszerint azonban nem közömbösek egymással szemben, hanem integrálódnak, szükségük van egymásra, úgyhogy *B* egyén az áruban [itt pontosabban: termékben – T. F.] objektiváltként szükséglet *A* egyén számára és vice versa; úgyhogy nemcsak egyenlő vonatkozásban, hanem társadalmi vonatkozásban is állnak egymással. Ez még nem minden. Hogy az egyiknek ezt a szükségletét a másiknak a termékével és vice versa ki lehet elégíteni, és hogy az egyik képes a másik szükségletének tárgyát megtermelni és mindegyik úgy áll szemben a másikkal, mint a másik szükséglete objektumának tulajdona, ez azt bizonyítja,

hogy mindegyik mint ember túlnyúl a saját különös szükségletén stb., és hogy mint emberek viszonyulnak egymáshoz; hogy közösségi nembeli lényegük [Gattungswesen = nembeliségük, nembeliség-potenciájuk, nembeli lény mivoltuk] valamennyiük előtt tudott dolog. Egyébként nem fordul elő, hogy elefántok tigrisek számára vagy állatok más állatok számára termelnek. Például: Egy méhraj alapjában véve csak egy méhet alkot, és valamennyien ugyanazt termelik."[25]

Az egyént és társadalmát egymástól kölcsönösen meghatározottnak felfogó marxi „humanizmus = naturalizmus" elv nélkül „A tőké"-nek még az alapfogalmai sem érthetők meg. Jóformán csak találomra idézzük: „Használati értékek alkotják a gazdagság anyagi tartalmát, bármilyen is a társadalmi formája. Az általunk vizsgálandó társadalmi formában a használati értékek egyúttal anyagi hordozói a – csereértéknek. – ...a csereérték egyáltalában nem lehet egyéb, mint egy tőle megkülönböztethető tartalom kifejezési módja, »megjelenési formája«."[26] Hogy a „nyersfogalmazványból" idézettek módszerével elemzi „A tőke" például az egyszerű cserefolyamatot és a munkafolyamatot is, arra emlékeztetnünk is elegendő.[27] Csak a „Kooperáció" fejezetből idézzük még: „Nem tekintve azt az új erőpotenciát, mely sok erőnek egy összerővé való összeolvadásából fakad, a legtöbb termelő munkánál a puszta társadalmi érintkezés versengést és az életerő (animal spirits) sajátos felgerjedését

[25] Uo. 148–149.
[26] Marx, A tőke, I. könyv: MEM 23, 42–43.
[27] Vö. uo. 86 skk., 168 skk.

idézi elő, amely fokozza az egyesek egyéni teljesítőképességét... Ez onnan ered, hogy az ember természettől fogva, ha nem is – mint Arisztotelész véli – politikus, de mindenesetre társas állat."[28] Majd a kooperációból fakadó társadalmi termelőerő egy gazdag jellemzését igy zárja le a már cseppet sem fiatal Marx: „A másokkal való tervszerű együttműködésben a munkás leveti egyéni korlátait, és kifejleszti nembeli képességét."[29] Ezzel pedig a *Gattung* és a *Wesen* fogalmak marxi átértelmezésének és megőrzésének kérdését is egyszer s mindenkorra eldöntöttnek vehetjük.

2. MARX A KÖZÖSSÉG ALAPFORMÁIRÓL

A „Gazdasági-filozófiai kéziratok" kommunizmuselmélete, mint mondottuk, az ember társadalmiságának fejtegetésébe torkollik, s az idézett passzus így folytatódik: „A társadalmi tevékenység és a társadalmi élvezet semmiképpen sem *csakis* egy *közvetlenül* közösségi tevékenység és közvetlenül *közösségi* élvezet formájában exisztál, jóllehet, a *közösségi* tevékenység és a *közösségi* élvezet, azaz az a tevékenység és az az élvezet, amely közvetlenül más emberekkel való valóságos társaságban nyilvánul és igazolódik, mindenütt fenn fog forogni ott, ahol a társadalmiság ama *közvetlen* kifejeződése tartalmának lényegében

[28] Uo. 306.
[29] Uo. 309.

megalapozott és természetéhez hozzámért. – Ámde ha én *tudományosan* stb. tevékenykedem, s ez oly tevékenység, amelyet ritkán folytathatok másokkal közvetlen közösségben, akkor is *társadalmilag,* mert *emberként* tevékenykedem. Nemcsak tevékenységem anyaga – mint maga a nyelv is, amelyen a gondolkodó tevékenykedik – van adva nekem társadalmi termékként, hanem *saját* létezésem *maga* társadalmi tevékenység; ezért azt, amit magamból csinálok a társadalom számára és magamnak mint társadalmi lénynek tudatával csinálom magamból. – Az én *általános* tudatom csak *elméleti* alakja annak, aminek a *reális* közösség [Gemeinwesen] társadalmi lényeg [= létezésmód] az *eleven* alakja..."[30]

Ha ebben a fejtegetésben, mint némelyek teszik, átsiklunk ama határozott állítás felett, hogy a társadalmiság közvetlen közösségi formái nélkülözhetetlenek bizonyos funkciók realizálásához, akkor megindulhatunk a marxi gondolatok szubjektivista eltorzításának útján. Még könnyebb félreérteni és az amúgy is elvont megfogalmazást még szövegösszefüggéseiből is elvonva idézgetni a fejtegetés folytatását: „Mindenekelőtt kerülni kell, hogy a »társadalmat« megint mint elvonatkoztatást rögzítsük az egyénnel szemben. Az egyén *maga a társadalmi lény* [itt inkább: létezésmód!]. Életnyilvánítása – ha nem jelenik is meg egy *közösségi,* másokkal együttesen végbevitt életnyilvánítás közvetlen formájában – azért *maga* a *társadalmi élet* nyilvánítása és igazolása. Az ember egyéni és nembeli élete nem *különbözőek,* bármennyire úgy van is – és az szükségszerű –, hogy az egyéni élet létezési módja

[30] Marx, Kéziratok, 70.

[Daseinsweise] a nembeli életnek egy inkább *különös* vagy inkább *általános* módja [Weise], vagy minél inkább úgy van, hogy a nembeli élet egy inkább *különös* vagy *általános* egyéni élet. – *Nembeli tudatként* igazolja az ember az ő reális *társadalmi életét* és csak valóságos létezését [Dasein] ismétli meg a gondolkodásban, mint ahogy megfordítva a nembeli lét [Gattungssein] a nembeli tudatban van igazolva és általánosságában, mint gondolkodó lény [Wesen], van magáértvalóan. – Az ember – bármennyire egy *különös* egyén is ezért, és éppen különössége teszi őt egyénné és valóságos *egyéni* közösségi lénnyé [Gemeinwesen] – éppen annyira a *totalitás* is, az eszményi totalitás, a szubjektív létezése [Dasein] a gondolt és érzett társadalomnak magáértvalóan, mint ahogy a valóságban is mind a társadalmi létezés [Dasein] szemléleteként és valóságos élvezeteként, mind pedig emberi életnyilvánítás totalitásaként létezik. – Gondolkodás és lét tehát *megkülönböztetettek* ugyan, de egyszersmind *egységben* vannak egymással."[31]

A fejtegetésről mindenekelőtt azt nem szabad elfelejteni, hogy része a kommunizmuselméleti vázlatnak, ahhoz nyújt általános alapot a „nembeli lény" társadalmi létezésmódjainak elméletével. Gondolkodás és lét egységén Marx semmi egyebet nem ért, mint hogy a gondolkodás szubsztanciális alapja a lét. Ami pedig az egyént és társadalmi létezésmódjait illeti, ha az idézetteket „A német ideológia" és a „Grundrisse" nagyszabású történetelmélete felől tekintjük, azzal teljesen egybevágónak fogjuk találni, hogy Marx a termelés és társadalom három alapvető

[31] Uo. 70–71.

mozzanata, létezésmódja (egyén, közösség és termelési eszköz) közül is az egyén létezésmódját (Wesen) tételezi szubsztanciálisnak. Az egyén szubsztancialitása ugyan az ember „előtörténetében" csak ellentmondásokon át fejlődő potencia, de a kommunizmus éppen ezt a potenciát teszi majd realitássá.[32] A „nembeli lény" természetadta potenciájának megvalósulásaképpen a kifejlett individualitás egyértelmű a kifejlett társadalmisággal. „A magántulajdon megszüntetése... az összes emberi érzékek és tulajdonságok teljes *emancipációja:* de éppen azáltal ezen emancipáció, hogy ezek az érzékek és tulajdonságok mind szubjektíve, mind objektíve *emberiekké* lettek. A szem *emberi* szemmé lett, amint *tárgya* társadalmi, *emberi,* az embertől az ember számára származó tárggyá lett... – Éppígy a többi emberek érzékei és élvezete az én *saját* elsajátításommá lettek. E közvetlen szerveken kívül ezért *társadalmi* szervek képződnek, a társadalom *formájában,* tehát pl. a tevékenység közvetlenül másokkal való társaságban stb. az én *életnyilvánításom* egyik szervévé lett és az *emberi* élet elsajátításának egyik módjává."[33] Marx ezután azt fejtegeti, hogy az emberek tevékenységének tárgyi termékeiben a „nembeli lény" lényegi erői (Wesenskräfte) tárgyiasultak, majd egy későbbi helyen a következőket írja: „Amikor a kommunista *kézművesek* egyesülnek, akkor számukra először is a tanítás, propaganda stb. a cél. De egyszersmind elsajátítanak ezáltal egy új szükségletet, a társaság szükségletét, és ami eszközként jelenik

[32] Vö. „A feudalizmus alapvető szerkezete" c. tanulmányunk „A közösség-formák struktúrája" c. fejezetével: Antikvitás és feudalizmus, Budapest 1969, 192 skk.

[33] Marx, Kéziratok, 72.

meg, céllá vált. E gyakorlati mozgalmat legragyogóbb eredményeiben szemlélhetjük, ha szocialista francia ouvrier-kat egyesülten látunk. A dohányzás, ivás, evés stb. többé nem létezik mint a kapcsolat eszköze vagy mint összekapcsoló eszköz. A társaság, az egylet, a társalgás, amelynek megint a társaság a célja, elegendő számukra, az emberek testvérisége nem frázis, hanem igazság náluk, és a munkától megkeményedett alakokból az emberiség nemessége világít felénk."[34]

A fiatal Marxnak ez a közösség-gondolata teljesen egybevág „A német ideológia" híres közösségelméletével, amelyből elegendő felidéznünk ezt a passzust: „...az a közösségi viszony, amelybe egy osztály egyénei beléptek [ti. az eddigi történelem során – T. F.], és amelyet a kívüllállókkal szemben fennálló közösségi érdekeik szabtak meg, mindig olyan közösség volt, amelyhez ezek az egyének csak mint átlagegyének tartoztak, csak amennyire osztályuk létezési feltételeiben éltek, olyan viszony, amelyben nem mint egyéneknek, hanem mint osztálytagoknak volt részük. A forradalmi proletárok közösségében viszont, akik a maguk és valamennyi társadalomtag létezési feltételeit ellenőrzésük alá vonják, éppen megfordítva áll a dolog; ebben az egyének mint egyének vesznek részt. Éppen az egyéneknek ez az egyesülése (a most kifejlett termelőerőket természetesen előfeltételezve) helyezi az egyének ellenőrzése alá szabad fejlődésük és mozgásuk feltételeit, azokat a feltételeket, amelyek eddig a véletlenre voltak bízva és az egyes egyénekkel szemben önállósultak éppen azáltal, hogy különváltak mint egyének, hogy szük-

[34] Uo. 85.

ségszerű volt olyan egyesülésük, amely a munka megosztásával adódott és különválásuk folytán számukra idegen kötelékké vált. Az eddigi egyesülés csupán ezekre a feltételekre szóló (semmi esetre sem önkényes, mint ahogyan pl. a »Contrat social« leírja, hanem szükségszerű) egyesülés volt..."[35] – A proletárok egyesülése természetesen ugyancsak nem az egyének szubjektív önkényétől függő, hanem szükségszerű, mert az egyetemessé vált áruviszony talaján „odáig jutott a dolog, hogy az egyéneknek a termelőerők meglevő totalitását el kell sajátítaniok, nemcsak azért, hogy eljussanak öntevékenységükhöz, hanem már egyáltalában azért is, hogy létezésüket biztosíthassák"[36]. A további fejtegetés szerint szükségszerű az „elsajátítás" néhány alapvonása is: „Ezt az elsajátítást először is az elsajátítandó tárgy szabja meg – a totalitássá kifejlődött és csak egyetemes érintkezés keretében létező termelőerők. Ez az elsajátítás tehát már erről az oldalról is a termelőerőknek és az érintkezésnek megfelelő egyetemes jelleggel kell hogy bírjon. Ezeknek az erőknek az elsajátítása maga nem egyéb, mint az anyagi termelési szerszámoknak megfelelő egyéni képességek kifejlesztése. A termelési szerszámok totalitásának elsajátítása már ezért is a képességek totalitásának kifejlesztését jelenti magukban az egyénekben. Ezt az elsajátítást továbbá megszabják az elsajátító egyének... Minden eddigi elsajátításnál egyének tömege maradt egyetlen termelési szerszám alá besorolva; amikor majd a proletárok sajátí-

35 MEM 3, 65.
36 Uo. 71–72.

tanak el, termelési szerszámok tömegét kell mindegyik egyén alá, a tulajdont pedig valamennyiük alá besorolni. A modern egyetemes érintkezés nem is sorolható másként be az egyének alá, csak úgy, hogy valamennyiük alá sorolják be. – Az elsajátítást továbbá megszabja az az út és mód, ahogyan azt végre kell hajtani. Csakis egyesülés útján lehet végrehajtani, amely a proletariátus jellegénél fogva megint csak egyetemes lehet, és csakis forradalom útján, amelyben egyfelől megdöntik az eddigi termelési és érintkezési mód és társadalmi tagozódás hatalmát, és másfelől kifejlődik a proletariátus egyetemes jellege és az elsajátítás keresztülviteléhez szükséges energiája, továbbá a proletariátus levet magáról mindent, ami eddigi társadalmi helyzetéből még rajta maradt."[37]

Az általános szükségszerűség tehát abban summázódik, hogy a „vak" szükségszerűség uralma korlátozódik és korábban ismeretlen szerephez jut az egyének tudatossága, a „szubjektivitás". A proletariátus tömege, mondja Marx „A filozófia nyomorúságá"-ban, a tőkével szemben már a közös helyzetből és érdekekből fakadóan osztály, ám csak az „egyesüléssel" kezdődő harcban és az „egyesülés" formájának a politikai harc feladatához való hozzáigazításával válik „önmaga számára is osztállyá".[38] A „Kommunista Kiáltvány" a kommunizmusépítés első feladatát abban a híres formulában foglalja össze, hogy a proletariátusnak „önmagát nemzetté kell szerveznie",[39] a „társult

[37] Uo. 72.
[38] Vö. MEM 4, 172.
[39] MEM 4, 457.

egyének" társadalmát pedig olyan „társulásnak" mondja, „amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele"[40].

Az egyének mint egyének közösségtípusa tehát a történelmi folyamatban azáltal válik lehetségessé és szükségszerűvé, hogy az árucsere egyetemessé válása az egyének nagy tömegét kiszakította a „bornirt" kapitalizmus előtti közösségformák béklyójából. A kapitalizmussal a régi „természetadta" (naturwüchsig) Gemeinwesen-formák termelési módbeli helyét elfoglalta az áruviszony, dologi alakjában a pénz. Marx már a James Mill-kivonatok közé írt jegyzeteiben így fogalmazta meg a politikai gazdaságtan bírálatát: „Miért kell a magántulajdonnak a *pénzléthez* továbbmennie? Mert az embernek mint társas lénynek a *cseréhez*, és mert a cserének – a magántulajdon előfeltételezése mellett – az értékhez kell továbbmennie. A cserélő ember közvetítő mozgása ugyanis nem társadalmi, nem emberi mozgás, nem *emberi viszony*, ez a magántulajdonnak a magántulajdonhoz való *elvont viszonya*, és ez az *elvont viszony* az *érték*, melynek valóságos exisztenciája mint érték csak a *pénz*. Minthogy a cserélő emberek nem mint emberek viszonyulnak egymáshoz, a *dolog* elveszti az emberi, a személyi tulajdon jelentését. A magántulajdonnak magántulajdonhoz való társadalmi viszonya már olyan viszony, amelyben a magántulajdon önmagától elidegenült. Ennek a viszonynak a magáértvaló exisztenciája, a pénz, ezért a magántulajdon külsővéidegenné válása, a *sajátos*, személyi természetétől való

[40] Uo. 460.

elvonatkoztatás."[41] A magántulajdonosok Gemeinwesenjéből tehát objektív általánosodási és absztrahálódási folyamat visz a Geldwesen-hez (sőt Kredit- és Bankwesenhez) mint Gemeinwesen-hez. Ugyanazon jegyzetekben olvassuk: „Mind az emberi tevékenységnek magán a termelésen belül, mind az *emberi termékeknek* egymásra való *cseréje* = a nembeli tevékenység és nembeli élvezet, melyeknek valóságos, tudatos és igazi létezése a *társadalmi* tevékenység és a *társadalmi* élvezet. Mivel az *emberi* lény [Wesen] az emberek *igazi közössége* [*Gemeinwesen*], így az emberek *lényük* működtetése által teremtik, termelik az emberi *közösséget*, a társadalmiságot [gesellschaftliches Wesen = a társadalmi létezésmódot], mely nem az egyes egyénnel szemben álló elvont-általános hatalom, hanem mindegyik egyénnek a lénye [= létezésmódja], saját tevékenysége, saját élete, saját élvezete, saját gazdagsága. Nem reflexió által jön létre, ezért ez az *igazi közösség*, s ezért az egyének *szüksége* és *egoizmusa* által, azaz közvetlenül magának a létezésüknek a működtetése által termelve jelenik meg. Nem az embertől függ, hogy ez a közösség legyen-e vagy sem; de amíg az ember nem ismerte meg magát mint embert, és nem szervezte meg ennélfogva emberien a világot, ez a *közösség* az *elidegenülés* formája alatt jelenik meg. Mert *szubjektuma*, az ember, önmagától elidegenült lény. Az emberek, nem elvonatkoztatásban, hanem mint valóságos, eleven, különös egyének – *ők* ez a lény. *Amilyenek* ők, olyan ezért ez maga is. Ezért azonos tétel az, hogy az *ember* elidegenül önmagától, és hogy en-

[41] Marx, Kéziratok, 137.

nek az elidegenült embernek a *társadalma* karikatúrája az *ő valóságos közösségének*, az ő igazi nembeli életének..."[42]

A fiatal Marx kifejezésmódjának nincs szüksége semmiféle igazolásra vagy bírálva-mentegetésre; az idézett gondolat ugyanis keresztül-kasul áthatja a marxi életművet. Érdeklődésünket most már valóban a természetadta „nembeli lény" (Gattungswesen), közösségi individuum (Gemeinwesen) reális közösségi létezésmódjaira (Gemeinwesen), a közösségi létezés *formameghatározásaira* (a Wesen szónak ez a jelentése is fontos) korlátozva, csupán a pénz mint közösség (Geldwesen = Geldgemeinwesen) gondolat néhány megfogalmazását idézzük a „Grundrisse"-ből. A csereértékek cseréjének egyetemessé válásakor Marx szerint: „A pénz maga a *közösség* [Es selbst ist das *Gemeinwesen*] és nem tűrhet semmiféle más, felette álló közösséget."[43] A prekapitalizmus Gemeinwesen-jeire a pénz bomlasztóan hat: „Ahol a pénz nem maga a közösség, ott fel kell bomlasztania a közösséget."[44] Semmiféle szociológiai elmefuttatás vagy etikai felbuzdulás nem adhat menlevelet marxistáknak ahhoz, hogy Marx e határozott és világos formuláit egyszerűen félretolják, szóviccként kezeljék és csupán az „igazi közösség" marxi fogalmát vegyék komolyan – természetesen ezt is csak mint eszményt. Sem „marxista szociológiát", sem „marxista etikát" nem dolgozhatunk ki, ha nem nézünk szembe

[42] Uo. 140.
[43] MEM 46/I, 131.
[44] Uo. 132.

a Marxtól sokszorosan bebizonyított ténnyel: hogy a kapitalizmusban a meghatározó és minden múltból örökölt vagy újonnan létrehozott társadalmi formát magának alárendelő közös létezésmód, szubsztancia és forma, egyszóval Wesen: a pénz. „A pénz – mondja Marx nagyon világosan – ...közvetlenül a *reális közösség* [*das reale Gemeinwesen*], mivelhogy a fennállás általános szubsztanciája mindenkinek a számára és egyszersmind mindenkinek a közösségi terméke. De a pénzben... a közösség egyszersmind puszta elvonatkoztatás, puszta külsődleges, véletlen dolog az egyesnek a számára és egyszersmind pusztán eszköze elszigetelt egyesként való kielégülésének. Az ókori közösség a magáértvaló egyén egészen más vonatkozását feltételezi. A pénznek a maga harmadik meghatározásában [a csereértékek általánosságaként – T. F.] való fejlődése tehát megtöri az ókori közösséget. Minden termelés az egyén tárgyiasulása. De a pénzben (csereértékben) az egyén tárgyiasulása nem a természeti meghatározottságában való tárgyiasulása, hanem egy társadalmi meghatározásban (viszonyban) tételezettként való tárgyiasulása, amely meghatározás neki egyszersmind külsőleges."[45] – Az idézetből megint jól látható, hogy az elidegenülés-elmélet, a tagadás tagadása elv „filozófiai" hagyománya módszertani eszközként megőrződik a marxi életműben, valamint hogy az elidegenülés felsőfokának, a par excellence árutermelésnek a *meghaladásához* miképp válik Marx egyik kiindulópontjává a „természeti meghatározottság". A kommunizmus mint „elsajátítás" az „egye-

[45] Uo. 133–134.

temes árucsere" formájának megszüntetésével kiszabadítja annak tartalmát, az „egyetemes tevékenységcserét", és annak fejlődése számára új formát teremt. Mert bármily *alantas* (gemein) is emberi szempontból a pénz mint Gemeinwesen, ugyanakkor mégis a „nembeliség" természetadta potenciájának, a „nembeli képességek" kifejlődésének az „előtörténetben" elért legmagasabb tárgyi létezésmódja.[46]

A Gemeinwesen terminus – amelyet a „Kéziratok" és más fiatalkori írások után „A német ideológia" már-már helyettesített a köznapibb Gemeinschaft kifejezéssel – a „Grundrisse" lapjain ismét igen gyakran és sohasem véletlenül fordul elő. Marxi alkalmazása, mint annyi más filozófiai vagy szaktudományos terminus esetében is, távol van minden pedantériától, ám éppen ezért sohasem üresformális, hanem mindig konkrét-tartalmas. Mindenekelőtt a kapitalizmus előtti közösségformákat nevezi Gemeinwesen-nek, ugyanakkor azonban – mint láttuk – alkalmazza a terminust a Geldwesen (cseppet sem ironikus-játékos) meghatározására is. A kapitalizmus előtti formák specifikálásában is igyekszik hasznát venni a terminusnak, mert egyfelől (a Geldwesennel szembeállítva) Gemeinwesen-formának mondja mind a hármat: „patriarchális viszony [Verhältnis], antik közösség [Gemeinwesen] feudalizmus és céhrendszer [Zunftwesen]"[47]; másfelől a terminusnak mintegy a felbontásaképpen sorjáztatja az olyan kifejezéseket, mint például: Hirtenwesen, Herden-

[46] Vö. uo. 367–368.
[47] Uo. 75.

wesen, Stammwesen; Gemeinde, Gemeindewesen, Kriegswesen, Heerwesen, Staat, Staatswesen; Zunftwesen, Korporationswesen stb.[48] Kétségtelen, hogy a „Grundrisse"-t olvasva Marx műhelyében vagyunk, ahol a dogmatikus gondolkodás menthetetlenül eltéved, a dialektikus módszer tanulmányozója azonban kincsekre lelhet.

A Gemeinwesen első, „nem termelt" formája a „természetadta törzsi közösség", a Herdenwesen vagy Stammwesen, „a vér, a nyelv, a szokások stb. közösségisége".[49] „Az ember csak a történelmi folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg *mint nembeli lény* [*Gattungswesen*], *törzsi lény* [*Stammwesen*], *csordaállat* [*Herdentier*] jelenik meg – bár semmiképpen sem mint politikai értelemben való zóon politikon."[50] Az utóbbi mondatból ismét szembetűnő, hogy a marxi „antropológia" semmi más, mint a történelmi materializmus egy általános alapelve, amely az ember társadalmiságát magából a természetből keletkezőnek fogja fel. Az első, eredeti Gemeinwesen-forma alapvető jegye tehát a természetadta jelleg, s nyilvánvaló, hogy a kapitalizmus ezzel a formával áll szemben a legélesebben és legtisztábban. Marx a fentieket így folytatja: „Ennek az elkülönülésnek egy fő eszköze maga a csere. A csere feleslegessé teszi a csordarendszert és felbomlasztja azt. Mihelyt a dolog úgy fordult, hogy az ember mint elkülönült már csak magára vonatkoztatja magát, de ennek az eszközei, hogy magát mint elkülönültet tételezze,

[48] Vö. főleg a „Formen" részben: Grundrisse, Berlin 1953. 375 skk.

[49] MEM 46/I, 356.

[50] Uo. 375.

az ő magát általánossá és közössé tételévé [Allgemein- und Gemeinmachen] lettek. Ebben a közösségben [Gemeinwesen] előfeltételezve van az egyesnek tulajdonosként, mondjuk pl. földtulajdonosként való objektív létezése, mégpedig bizonyos feltételek között, amelyek őt a közösséghez [Gemeinwesen] láncolják, vagy jobbanmondva a közösség láncának egy szemévé teszik. A polgári társadalomban pl. a munkás teljesen objektívum nélkül, szubjektíven áll; de a dolog [die Sache], amely *szembenáll* vele, lett most az *igazi közösség* [das *wahre Gemeinwesen*], amelyet ő elfogyasztani igyekszik, s amely őt fogyasztja el."[51] – A nagyon is „reális", sőt „igazi" áru- vagy pénz-Gemeinwesennel összehasonlítva a kapitalizmus előtti Gemeinwesen-formákat összefoglalóan is az jellemzi, hogy csupán az eredeti, természetadta közösség többé-kevésbé módosult, továbbfejlődött alakjai. A három alapformából a második és harmadik valamilyen módon az elsőből indul ki, azt módosítja és bomlasztja-fejleszti, még ha bizonyos szempontból az ellentétéig is.[52]

Marx a „Grundrisse" néhány helyén (mint a fentebb idézett mondatokban is) a prekapitalizmus első alapformáját még nem a Gemeinwesen szóval jellemzi, Gemeinwesennek csak a Stammwesen felbomlott-továbbfejlődött alakjait mondja. Máskor meg mintha megfordítaná: szembeállítja egymással „a keleti Gemeinwesen"-t és „a nyugati, szabad földtulajdonosokból álló

[51] Uo. Az „Allgemein- und Gemeinmachen" kifejezés Schiller „Maria Stuart"-jából való: III. felv. 4. jelenet.

[52] Vö. uo. 376.

Gemeinde"-t.[53] Ingadozó, bizonytalan szóhasználatot lássunk ebben? Nevetséges dolog lenne, hiszen ezek a mondatok kivétel nélkül konkrét meghatározások és specifikus megkülönböztetések, amelyeket igen jól szolgál a terminusok rugalmas-pontos alkalmazása. Elmosódó értelmű a Gemeinwesen terminus? Nos, hogy ezt a vitathatatlanul igen jelentésgazdag és dialektikus átmenetek jelzésére éppen ezért kiválóan alkalmas kifejezést Marx és Engels mennyire nem tartotta homályosnak, arról tanúskodjék Engels, aki a „Gothai program" marxi bírálatához mellékelt, Bebelhez írt levelében a kommunisták által célul kitűzendő szervezeti forma terminusául az „állam" szó helyett a Gemeinwesent ajánlja, ezt a „régi jó német szót", amely – az adott összefüggésben – megfelelője a francia commune-nek.[54]

A Gemeinwesen terminus legáltalánosabb értelme tehát: az egyéneket és a termelési eszközöket egymással kapcsolatba hozó társadalmiságnak valamilyen – történelmileg változó – gyakorlati és szervezetszerű létformája.[55] Egyáltalában nem magától értődően minden „érintkezés" vagy „viszony", hanem az érintkezés- és viszonyformáknak a *termelés* (vagy termelési mód) szempontjából meghatározó része, szintje vagy oldala, amely azonban

[53] Vö. uo. 350.

[54] Vö. MEM 19, 4–5.

[55] Marx nagyon egyszerű szavaival: „...mihelyt véget ér az első állati állapot, a természetre való tulajdont mindig már közvetíti egy közösség, család, törzs stb. tagjaként való létezése, más emberekhez való viszonya, amely megszabja a természethez való viszonyát." Marx, Értéktöbblet-elméletek III, Budapest 1963, 341.

mindig szervezett és intézményes forma is. Ugyanakkor ez általános meghatározáson belül egészen mást jelent a Gemeinwesen a kapitalizmus előtt, a kapitalizmusban és a kommunizmusban. Hogy e fejlődési sor második tagjának, a Geldwesen-formának a meghaladásához – annak tartalmát, az egyetemes tevékenységcserét kiszabadítandó – semmi más nem lehet segítő eszköze a kommunizmusnak, mint a történelmileg létrejött és minden viszontagságon át fennmaradt közösségformák egy része, az nem a tagadás tagadása formulából következik, hanem a forradalom és a szocialista építés gyakorlati feladataiból és empirikus tapasztalataiból. A Geldwesen ugyanis egyáltalában nem „közösségmentes" még abban az értelemben sem, hogy a „természetadta" személyes közösségeket megsemmisítette volna, ellenkezőleg, a termelés meghatározó Gemeinwesenjévé emelkedve a régi formákat a maga szolgálatába állította. A régi formák alávetése természetesen azok kisebb-nagyobb módosítását és felbomlasztását jelenti, ugyanakkor azonban konzerválását is. A megsemmisítéshez ez a felbomlasztva-alávetés nyilvánvalóan a Stammwesen esetében jut a legközelebb, ám ez is csak a tőkés fejlődés csúcsain megmutatkozó általános tendencia inkább, semmint a tőkés világpiac egészében érvényesülő egyetemes törvény. Gyakorlatilag a Stammwesen is fennmaradt a világ számos pontján, mert alávethetőnek bizonyult. Az „érintkezési formák összefüggő sorát" alkotó történelmi fejlődésről olvashatjuk „A német ideológiá"-ban: „Minthogy ez a fejlődés természetadta módon megy végbe, azaz nincs alárendelve szabadon egyesült egyének együttes tervének, ezért különböző he-

lyekről, törzsekből, nemzetekből, munkaágakból stb. indul ki, amelyek mindegyike eleinte a többitől függetlenül fejlődik és csak fokozatosan lép összeköttetésbe a többivel. Továbbá csak nagyon lassan megy végbe; a különböző fokokat és érdekeket sohasem küzdi le teljesen, hanem csak alárendeli őket a győző érdeknek, amely mellett még évszázadokig továbbtengődnek. Ebből következik, hogy még egy nemzeten belül is az egyéneknek – vagyoni viszonyaiktól eltekintve is – egészen különböző a fejlődésük, és hogy egy korábbi érdek, amelynek sajátságos érintkezési formáját már kiszorította egy későbbi érdekhez tartozó forma, az egyénekkel szemben önállósult látszólagos közösségben (állam, jog) még sokáig egy hagyományos hatalomnak birtokában marad, s ezt a hatalmat végső fokon csakis forradalom által lehet megtörni."[56]

Maga a szocialista forradalom is felhasznál minden erre alkalmas létező formát, még a kommunizmustól „elvileg" idegen formákat is, a voltaképpeni szocializmus- vagy kommunizmusépítés idején pedig szükségszerűen előtérbe lép az a kérdés, hogyan kell a hagyományos közösségformákat átalakítani és az új közösségiség, az egyének szabad társulásaként értelmezett Gemeinwesen elemeivé tenni őket. Egy valóban marxista szociológiának oroszlánrésze lehetne a közösségprobléma sokoldalú kimunkálásában. „Filozófiai" hozzájárulásként emlékeztetünk Marx tanulságos jellemzésére a három prekapitalista közösségformáról: a törzsi-ázsiai termelésforma közösségét az

[56] MEM 3, 67–68.

Einheit szóval, az antikét a Verein szóval, a germán formáét pedig az Einigung és Vereinigung szavakkal jellemzi.[57] A pregnánsan jelzett történelmi dialektika mintegy előjátéka a sokkal átfogóbb és radikálisabb prekapitalizmus, kapitalizmus és a kommunizmus dialektikának, amelynek Gemeinwesenjeire a fenti marxi kifejezések megint találóak. Ugyanakkor lehetséges és szükséges a három kapitalizmus előtti Gemeinwesen-formának egy másik, voltaképpen „szociológiai" értelmezése is, amely az előbbi dialektikus *fejlődés*tipológiát egy *funkcionális* tipológiával egészítheti ki. Nézetünk szerint a funkcionális közösségtipológia arra a kérdésre hivatott felelni, milyen „tevékenység és élvezet" szükségképpeni közösség-formája a „más emberekkel való valóságos társaság". Szabad individuumok „egyesülései"-hez természetesen nem lehet receptet írni, de egyéni és közösségi teleológiánknak tudományos elméletre kell támaszkodnia, ha el akarjuk kerülni, hogy gyakorlatunk a szubjektív önkény és a „természetadta" mechanizmusok spontaneitása közt hányódjék. Nos, a „Grundrisse" „Formák" részében található prekapitalizmus-elmélet egy funkcionális közösségtipológiához kiváló kiindulópontot nyújt, ha az első (törzsi-ázsiai) alapformát „tőle megkülönböztethető tartalma" szerint *családközösségnek*, a második (antik) alapformát *lakóhelyi közösségnek*, a harmadik (germán) alapformát pedig *a különös munka közösségének* értelmezzük. Ezek a kategóriák megtalálhatók ugyan minden valamirevaló szociológiai kézikönyv „csoportelméleti" részében, többnyire

[57] MEM 46/I, 363.

ugyanebben a logikai-történelmi sorrendben, ám a marxi fogalomvilág felőli megértésük és tartalmas alkalmazásuk kérdése megköveteli a tüzetesebb vizsgálatot.

3. A CSALÁD

A szociológiai kézikönyvek első számú „face to face" közössége: a család. Ha mármost Marx családfogalmát meg akarjuk érteni, kiindulásképpen ismét érdemes a „Kéziratok"-hoz fordulnunk. A „nyers kommunizmus" nőközösség-gondolatát bírálva így ír a fiatal Marx: „A *nőhöz* mint a közösségi kéj zsákmányához és szolgálójához való viszonyban az a végtelen lefokozás van kimondva, amelyben az ember önmaga számára exisztál, mert e viszony titkának *félreérthetetlen,* határozott, *nyilvánvaló,* leleplezett kifejezése a *férfinak* a *nőhöz* való viszonyában van és abban a módban, ahogy a *közvetlen, természetes* nembeli viszonyt felfogják. Az embernek az emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya a *férfinak* a *nőhöz* való *viszonya.* Ebben a *természetes* nembeli viszonyban az embernek a természethez való viszonya közvetlenül az emberhez való viszonya, mint ahogy az emberhez való viszonya közvetlenül a természethez való viszonya, saját *természetes* meghatározása. Ebben a viszonyban tehát *érzékileg,* egy szemlélhető *tényre* redukálva *jelenik meg,* mennyire lett az emberi lényeg [= a társadalmiság] az embernek természetté vagy a természet az ember

emberi lényegévé [= társadalmi létezésmódjává]. Ebből a viszonyból tehát meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát. E viszony jellegéből következik, mennyire lett a maga számára és ragadta meg magát az *ember* mint *nembeli lény,* mint ember; a férfinak a nőhöz való viszonya az embernek az emberhez való *legtermészetesebb* viszonya. Benne tehát megmutatkozik, mennyire lett az ember *természetes* viszonyulása *emberivé,* vagy mennyire lett az emberi lényeg [= a társadalmiság] neki *természetes* lényeggé [= létezésmóddá], mennyire lett *emberi természete* neki *természetté.* Ebben a viszonyban az is megmutatkozik, mennyire lett az ember *szükséglete emberi* szükségletté, mennyire lett neki tehát a *másik* ember mint ember szükségletté, s ő legegyénibb létezésében mennyire közösségi [Gemeinwesen] egyúttal."[58]

Mint vizsgálódásaink során annyiszor, megint szó szerint és hosszan kellett idéznünk egy híres szöveget, mert tapasztalati tény, hogy olvasóinak emlékezetében jobbára csak a „lényeg" marad meg: a két nem viszonyának reprezentatív jellegéről való fourier-i gondolat[59], amelyhez egyébként Marx és Engels később is ragaszkodott. A szöveg figyelmes újraolvasásával azonban meggyőződhetünk róla, hogy Marx a férfi–nő viszonyt mint (természetes és egyben) közvetlenül társadalmi viszonyt, reális létezésmódot fogta fel; „szemlélhető *tény*"-nek egyáltalában nem a nembeli lény nemi aktusát, hanem a reális közösségformát tartotta. Harcban a nőközösségnek a kapitaliz-

[58] Marx, Kéziratok, 67–68.
[59] Vö. MEM 2, 195.

musra jellemző alantas (gemein) gondolatával, ugyanakkor túljutva már a hegeli fogalmakon, a fiatal Marx „antropológiai" fejtegetése a történelmi materializmus – empirikus kutatásra alkalmas – családfogalmát alapozza meg. Még világosabb lesz ez „A német ideológia" megfogalmazásában: „...az emberek, akik saját életüket naponként újratermelik, kezdenek más embereket termelni, szaporodni – a férfi és nő, szülők és gyermekek közötti viszony, a *család*. Ez a család, amely kezdetben az egyetlen társadalmi viszony, a későbbiekben, amikor a megszaporodott szükségletek új társadalmi viszonyokat és az emberek megszaporodott száma új szükségleteket teremt, alárendeltté válik (kivéve Németországban), és akkor a létező empirikus adatokra támaszkodva kell tárgyalni és kifejteni, nem pedig »a család fogalmára« támaszkodva, mint az Németországban szokásos..."[60]

A Stirnertől idealizált „szent családfogalom" megkapja a magáét „A német ideológiá"-ban: „Egyáltalában nem lehet »*a*« családról beszélni. A burzsoázia a családnak történetileg a polgári család jellegét adja, amelyben az unalom és a pénz az összekötő kapocs, és amelyhez hozzátartozik a család polgári felbomlása is – emellett maga a család folyvást továbbélt ezik. Szennyes létezésének megfelel a szent fogalom hivatalos szólamokban és az általános képmutatásban. Ahol a család valóban felbomlott, mint a proletariátusban, ott... a családfogalom [ti. a polgári moralitás értelmében – T. F.] egyáltalán nem létezik, viszonyt hellyel-közzel mindenesetre található – igen reális

[60] MEM 3, 30.

viszonyokra támaszkodó – családi vonzalom. A XVIII. században a filozófusok felbomlasztották a családfogalmat, mert a valóságos család a civilizáció legmagasabb csúcsain már bomlófélben volt. Felbomlott a család belső köteléke, az egyes részek, amelyekből a családfogalom összetevődik, pl. engedelmesség, kegyelet, házastársi hűség stb.; de a család valóságos teste, a vagyoni kapcsolat, kirekesztő viszony más családokkal szemben, kényszerű együttélés – olyan viszonyok, amelyek már a gyermekek létezése, a mai városok felépítése, a tőkeképződés stb. által adódtak – mindezek, bár sok tekintetben megzavarva, megmaradtak, mert a család létezését szükségessé tette az, hogy összefüggött a polgári társadalom akaratától független termelési móddal. Legszembeötlőbben megmutatkozik ez a nélkülözhetetlenség a francia forradalomban, amely a családot egy pillanatra törvényileg úgyszólván megszüntette. A család még a XIX. században is továbblétezik, csakhogy a felbomlasztás tevékenysége, nem a fogalomnak miatta, hanem a fejlettebb ipar és konkurrencia miatt, általánosabbá vált; még mindig létezik, jóllehet felbomlását francia és angol szocialisták már régen proklamálták és francia regények útján ez végül a német egyházatyákhoz is elhatolt."[61]

Idézeteinkből nyilvánvaló, hogy a polgári moralitás családeszményével szemben Marx és Engels családfogalma egyszerűen a férfi és nő, valamint a szülők és gyermekek empirikus viszonyának absztrakciója, amely viszony tehát a fajfenntartás és utódgondozás biológiai funkciójából

[61] MEM 3, 167–168.

fejlődött társadalmi viszony, és amelynek általánosságban vett alakja csupán absztrakció, mert empirikus létezése csak a különös termelési-társadalmi formameghatározásokban van. A mindenkori család nem más, mint a mindenkori termelési mód elemi létezésmódja, következésképpen formáját-szervezetét (Wesen) mindig a különös termelési mód határozza meg. Meg kell állapítanunk, hogy a Familiewesennek ez a fogalma már „A német ideológia" gondolatvilágában szervesen összefügg a Stammwesen fogalmával: közösségelméleti (vagy ha úgy tetszik szociológiai) szempontból a család közösségtípus történelmileg első formája a Stammwesen.[62] Igaz ugyan, hogy a szó szaktudományos értelmében vett családtörténet „A német ideológia" megírásakor még nem létezett[63], ám a materialista történetfelfogás és -elmélet keletkezésével olyan családelmélet alapjai jöttek létre, amelynek fő vonalait a későbbi családtörténet sem tudta módosítani, legfeljebb a pontosítás és részletezés munkáját tette lehetővé. S ezt leszögezni ma nagyon aktuális dolog, mert bármily sok részleteredménnyel járt is a polgári családtörténet fejlődése a marxista történettudomány számára, ugyanakkor kétségtelen, hogy az etnográfiai és szociológiai családkutatásra máig is a legjobb esetben elméleti gyámoltalanság jellemző, úgyhogy komoly marxisták ma már nem annyira a családtörténeti eredmények integrálását és segítségükkel a marxi történetelmélet „ellenőrzését" tartják

[62] Vö. MEM 3, 50, 73, 77 skk.

[63] Engels, „A családtörténet 1861-től, Bachofen „Mutterrecht"-jének megjelenésétől kelteződik". MEM 22, 201.

sürgető feladatnak, hanem sokkal inkább az értelmezhetetlenségig zavarossá vált szaktudományos „eredmények" értékét igyekeznek lemérni az eredeti marxi történetelmélet segítségével.[64]

A család közösségtípus „kezdetben az egyetlen társadalmi viszony", tehát a termelési mód első alapformájának közösségtípusa, amelynek specifikus meghatározásai természetesen hosszú sorban vonultathatók fel a hordától a nemzetségen és törzsön át egészen a különféle ázsiai állami szervezetekig, vagy – s családtörténetileg ez a fontosabb – a két nem és a gyermekek viszonyának kezdeti formáitól egészen a monogám családig. A prekapitalizmus első alapformája kitermeli ugyan a monogám család formáját, de maga még nem erre a formára épül; a monogám család – mint az eredeti Stammwesen felbomlasztva-megőrzött formája – először a földmagántulajdon termelési módjainak, az antikvitásnak és a feudalizmusnak a nélkülözhetetlen elemi létezésmódja. Végül a Geldwesen termelési módjában, mint a „Kommunista Kiáltvány" mondja: „A burzsoázia leszaggatta a családi viszonyról meghatóan szentimentális fátylát és e viszonyt puszta pénzviszonyra redukálta."[65] A „család megszüntetésének" kommunista elve éppen ezért a monogám család polgári formájának megszüntetését jelenti, a termelési eszközök magántulajdonának megszüntetésével egyértelműen. A kommunizmus – Engels szavaival – „A két nem viszo-

[64] Vö. pl. Umberto Cerroni, Gondolatok a család és a társadalom viszonyáról: Olasz marxista filozófusok írásaiból, Budapest 1970, 493–552.

[65] MEM 4, 444.

nyát tisztán magántermészetű viszonnyá fogja tenni, amely csak a részvevő személyekre tartozik, és amelybe a társadalomnak semmi beleavatkozni valója nincs. A kommunista társadalom megteheti ezt, mert a magántulajdont kiküszöböli és a gyermekeket közösségben neveli fel, s ezáltal megsemmisíti az eddigi házasság mindkét alapját, a nőnek a férfitól és a gyermeknek a szülőktől való, a magántulajdonnal kapcsolatos függőségét. Ebben benne van a felelet a fennkölt erkölcsű nyárspolgárok által a kommunista nőközösség ellen csapott lármára is. A nőközösség olyan viszony, amely egészen a polgári társadalom sajátja és manapság teljesen fennáll a prostitúcióban. A prostitúció azonban a magántulajdonon nyugszik és vele együtt esik el. A kommunista szervezet tehát nemhogy bevezetné a nőközösséget, hanem ellenkezőleg, megszünteti."[66]

A polgári család „megszüntetése" közösségelméleti szempontból azt jelenti, hogy a család véglegesen elveszíti közvetlenül termelési, közvetlenül gazdasági közösség jellegét, és természetes funkciójához „tér vissza" vagy inkább érkezik el végre. Közvetlenül termelési közösség jellegének megszűnése a magántulajdon fejlődésével párhuzamos tendencia volt ugyan a kapitalizmus előtt is, ám e folyamat csak a nagyipar bázisán juthatott odáig, hogy a család gazdasági egység jellege legalább a proletariátus soraiban valóban megszűnjék. „A tőke" egy híres megfogalmazásában: „Bármily rettenetesnek és undorítónak látszik... a régi család felbomlása a tőkés rendszeren belül, mégis,

[66] MEM 4, 361.

a nagyipar azzal a döntő szereppel, melyet a nőknek, fiatal személyeknek és mindkét nembeli gyermekeknek a háztartás területén túl, társadalmilag szervezett termelési folyamatokban kiutal, megteremti az új gazdasági alapzatot a családnak és a két nem viszonyának egy magasabb formája számára. Természetesen éppoly bárgyú a család keresztény-germán formáját abszolútnak tartani, mint a régi római formáját, vagy a régi görögöt, vagy a keletit, amelyek egyébként egymás között történelmi fejlődési sort alkotnak. Éppígy világos, hogy a kombinált munkaszemélyzet mindkét nembeli és legkülönbözőbb korosztályú egyénekből való összetevődésének, bár természetadta módon brutális, tőkés formájában, ahol a munkás van a termelési folyamatért, nem a termelési folyamat a munkásért, a romlás és a rabszolgaság dögletes forrása, megfelelő viszonyok között, megfordítva, humánus fejlődés forrásába kell átcsapnia."[67] – A ragyogó passzusból világos, hogy Marx szerint a kommunizmus a közvetlen termelés közösségeiben és a családközösségben egyaránt az „egyének mint egyének társulását" jelenti, úgy azonban, hogy a termelés közösségeinek és a családnak egymáshoz semmi közvetlen köze nincs; e két közösségtípus egyaránt az egyének „szubsztancialitásának" fejlődési formája, de közvetlenül az egyének két különböző életszükségletének kielégítését szolgálja. A kommunizmus sokoldalúan fejlett egyénisége nem szubszumálódik egyetlen közösségi típus vagy forma alá, nem oldódik fel egyetlen tevékenységben vagy funkcióban, még az olyan szük-

[67] MEM 23, 457–458.

ségszerű funkcióban sem, amilyen a létfenntartási javak termelése.

Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete" című könyvében, mint ismeretes, kísérletet tett a korabeli családtörténeti kutatások marxista értelmezésére, természetesen megőrizve a Marxszal együtt kidolgozott történetelmélet fő vonalait. A polgári családnak a proletariátus soraiban való felbomlásáról szólva azt mondja, hogy „a proletárházasság monogám a szó etimológiai értelmében, de korántsem az a szó történelmi értelmében"[68]. Majd felveti a kérdést: „Ha mármost a monogámia gazdasági okokból keletkezett, el fog-e tűnni, ha ezek az okok eltűnnek?" S így válaszol: „...olyannyira nem fog eltűnni, hogy éppenséggel csakis akkor fog igazán megvalósulni. Mert a termelési eszközöknek társadalmi tulajdonná változtatásával eltűnik a bérmunka, a proletariátus is, tehát az a szükségszerűség is, hogy a nők egy bizonyos... száma kénytelen magát pénzért áruba bocsátani. A prostitúció eltűnik, a monogámia pedig, ahelyett, hogy letűnnék, végre valósággá válik – a férfiak számára is"[69]. Álláspontját a marxi történetelméletnek tökéletesen megfelelő módon azzal támasztja alá, hogy a nemi ösztön legmagasabb rendű formájaként történelmileg létrejött (nem annyira a történelmi monogámia közvetlen vívmányaként, mint inkább annak ellenére) az egyéni szerelem. Minthogy pedig „a nemi szerelem természeténél fogva kizárólagos... ezért a nemi szerelemre alapított házasság

[68] MEM 21, 67.
[69] Uo. 70.

természeténél fogva monogám..."[70] Biztosan meg fog szabadulni a monogám család származásának két bélyegétől: a férfiuralomtól és a felbonthatatlanságtól. A szerelem teljes megszűnése erkölcstelenné teszi a házasság fenntartását, egyéni és társadalmi szempontból egyaránt „jótéteménnyé" a válást, mégpedig lehetőleg „a válóper mocska" nélkül. „Amit tehát már manapság sejthetünk a nemi viszonyoknak a tőkés termelés előttünk álló elsöprése után kialakuló rendjéről, az túlnyomóan negatív jellegű, jobbára arra korlátozódik, ami eltűnik majd. De mi lép a helyébe? Ez majd eldől, amikor felnőtt egy új nemzedék: olyan férfiaké, akik soha életükben nem kerültek abba a helyzetbe, hogy a nő odaadását pénzzel vagy más társadalmi hatalmi eszközökkel megvásárolják, és olyan nőké, akik soha nem kerültek sem abba a helyzetbe, hogy az igazi szerelmen kívül bármiféle más tekintetből odaadják magukat egy férfinak, sem abba, hogy a gazdasági következményektől való félelmükben visszautasítsák azt, akit szeretnek. Ha ezek az emberek itt lesznek, kutyába sem veszik majd, hogy ma mit hiszünk arról, amit tenniök kellene; ők maguk fogják saját gyakorlatukat és ehhez mérten a mindegyik egyes ember gyakorlatát illető közvéleményüket kialakítani – punktum."[71]

Nos, ma már tudjuk, hogy ez az új nemzedék nem egyszerre nő fel, hanem fokozatosan és szórványosan. Lenin 1919-ben így jellemezte az oroszországi helyzetet és a belőle következő feladatot: „Nézzük a nők helyzetét. Nincs

[70] Uo. 75.
[71] Uo. 76.

a világon olyan demokrata párt, a legelőrehaladottabb polgári köztársaságban sem, amely évtizedek alatt ebben a tekintetben akár a századrészét tette volna annak, amit mi kormányzásunknak már az első évében megtettünk. A szó szoros értelmében követ követ nem hagytunk azokból a nők jogi egyenlőtlenségéről, a válás megszigorításáról, a válással kapcsolatos undorító formaságokról, a törvénytelen gyermekek el nem ismeréséről, az apaság megállapításáról stb. szóló aljas törvényekből, amelyeknek, a burzsoázia és a kapitalizmus szégyenére, még sok maradványa található minden civilizált országban. Ezerszeresen jogunk van büszkélkedni azzal, amit ezen a téren tettünk. De *minél inkább megtisztítottuk* a talajt a régi, polgári törvények és intézmények szemetétől, annál világosabbá vált előttünk, hogy ez csak a talaj megtisztítása az építkezés számára, de még nem maga az építkezés. – A nő továbbra is *házi rabszolga,* minden felszabadító törvény ellenére, mert a *kis háztartás* elnyomja, fojtogatja, eltompítja, lealacsonyítja a nőt, odaláncolja a konyhához és a gyermekszobához, munkaerejét barbár módra terméketlen, kicsinyes, idegölő, butító, nyomasztó munkára pazarolja. A *nők* igazi *felszabadítása,* az igazi kommunizmus csak ott és akkor kezdődik, ahol és amikor megkezdődik a tömegharc (amelyet az államhatalom birtokában levő proletariátus vezet) a kis háztartás ellen, vagy helyesebben, amikor kezdetét veszi a kis háztartás *tömeges átépítése* nagy szocialista háztartássá."[72] – Az óriási feladattal még ma is birkózik – és még sokáig birkózni fog – minden

[72] Lenin, A nagy kezdeményezés: Művei 29, 437.

szocialista ország. De magában e hosszú küzdelemben is formálódik, erősödik az a bizonyos Engelstől megálmodott új nemzedék, amely a kis háztartástól való megszabadulás lehetőségében és a válás jogában nem a családnélküliség „szabadságát" látja, hanem a szabad egyéniség hozzá méltó közösségteremtésének szabadságát. Marx és Engels felfogásával egybehangzóan írta Lenin 1914-ben: „...a válás szabadsága valójában nem a családi kötelékek »felbomlását« jelenti, hanem azt, hogy ezek a kapcsolatok a civilizált társadalomban egyedül lehetséges és egyedül szilárd demokratikus alapokon tovább erősödnek."[73]

Lenin 1915-ben Inessza Armand egy brosúráját élesen bírálta azért, mert a „szerelem nélküli banális és szennyes kispolgári-értelmiségi-paraszti házassággal" a „szabadszerelmet" állította szembe, nem pedig „a szerelemre épülő proletár polgári házasságot"[74]. A mai szocialista országok a történelmi családformák megszüntetésével egyértelműen „a kis háztartás tömeges átépítésének" perspektíváját állítják szembe, valamint e perspektíva fokozatos realizálódásának bázisán a szerelemre épülő házasság és család új formáját. Az új család jogi szabályozásának, intézményesítésének kérdése (a válás szabadságának biztosításától a különféle kötelességekig) csak annyiban közösségelméleti kérdés, amennyiben a jog, joggyakorlat, politika stb. kérdése általában is az. Itt beérhetjük annak

[73] Lenin, A nemzetek önrendelkezési jogáról: Összes Művei 25, 284.

[74] Vö. Lenin Művei 35, 158–159 és uo. 160–163.

leszögezésével, hogy a szocialista társadalom a szigorúan vett jogi szférát éppenséggel nem úgy igyekszik meghaladni, hogy a jogon túl a jogtalanság állapotába jusson. A jogi, politikai szféra különválasztottsága fokozatosan meg fog szűnni; ám az intézményesség alapvető szerepet fog játszani mindaddig, amíg az új, szabadon választott közösségek tartósságára – *minden* egyes tagjának érdekében – a társadalomnak vigyáznia kell. A család „magánüggyé" a kommunista jövőben is csak úgy válhatik, hogy a hozzá tartozó minden egyén ügye lesz. Ama bizonyos „új nemzedék" tapasztalatai ma elsősorban a szocialista országok egyéneinek családjaiban, a szocialista joggyakorlatban stb. érlelődnek, s természetesen a kapitalista országok proletariátusának soraiban is, de semmiképpen sem a hippik „kommunáiban", amelyek mint Gemeinwesenek, bizonyos szempontból még sokkal gemeinebbek, mint akár a nyílt pénz-Gemeinwesen.

4. LAKÓHELYI KÖZÖSSÉG, KORPORÁCIÓ, NEMZET, NEMZETKÖZISÉG

A szociológiai kézikönyvek második közösségtípusa: a *lakóhelyi közösség*. Az egy területen lakók közösségének igen egyszerű fogalma természetesen ugyancsak nem hiányzott Marx és Engels gondolatvilágából; ők azonban e közösségtípusnak is a konkrét-történelmi formáit tar-

tották megvizsgálandónak. Mert a rokonság „elvéről" a szomszédság „elvére", a családszerűségről a területiségre való „antropológiai", valamint történelmi-logikai, ám igen egyszerű „átmenettel" még semmi sem magyarázható meg. A lakóhelyi közösség egyszerű fogalmának még az empirikus szociológiában való igazán értelmes felhasználása is megköveteli a történelmi kutatást, mindenekelőtt pedig legkifejlettebb és éppen ezért világtörténelmileg releváns alakjának, az antik polisznak (és világtörténelmi sorsának) a vizsgálatát. Nem kétséges, hogy Marx az antik tulajdonforma városállamát alapjában és kiindulópontjában véve lakóhelyi közösségnek tartotta, hiszen – csupán emlékeztetőül idézzük – a földtulajdon második formáját egyebek közt így jellemezte: „...ez a forma nem a földet feltételezi a bázisként, hanem a várost mint a földművelők (földtulajdonosok) már megteremtett székhelyét (központját). A szántóföld a város területiumaként jelenik meg; nem pedig a falu a föld puszta tartozékaként."[75] – A területiség „elve", a területi központ teremtésének képessége és valóságos tendenciája valószínűleg az ember emberré válásának kezdeteitől fogva ható tényező volt – bizonyos mértékig. Jelentősége nyilvánvalóan a letelepedett, helyhez kötött földművelés bázisán kezdett növekedni, és először a neolitikum, majd a szó szűkebb értelmében vett ázsiai termelési mód („ókori Kelet") földműves-társadalmaiban a lakóhelyi közösség típusának változatos formái jöttek létre. Ám világtörténelmileg jelentőssé akkor lett, amikor a történelem első földmagántulaj-

[75] MEM 46/I, 358. Részletesebben lásd uo. 358–360, 362 kk.

donosai tették meg új közösségi berendezkedésük alapjává: a görög poliszban. Mint a szó maga figyelmeztet, a lakóhelyi közösségnek ez az első következetesen kifejlett alakja egyben az első kifejlett politikai közösség is: az első kifejlett állam, az első kifejlett civilizáció – e terminusok eredeti s ezért a tudományos alkalmazásban sem elfelejtendő értelmében. A poliszban a lakóhelyi és a politikai közösség „oldala" szétválaszthatatlanul egy; szubsztrátumát tekintve lakóhelyi, ám konkrét tartalmát-formáját tekintve politikai közösség, amely – ha nem is a törzsi-ázsiai típusú közösség szubsztanciális mindenhatóságával – alárendel magának minden más típust és formát.

Így a „Grundrisse"-beli „Formen" első kapitalizmus előtti tulajdonformájából a második alapformába való átmenet közösségelméleti aspektusában a Stamm-Gemeinwesen-ből a Gemeindewesen-be vagy Staatswesen-be való átmenetnek bizonyul. Vajon lehetséges-e a tulajdon „germán" formájának funkcionális közösségtipológiai értelmezése? Nézetünk szerint nemcsak lehetséges, hanem a fejlődéstipológiai jelentéssel együtt adódik. A „szabad földmagántulajdonosokból álló Gemeinde" a kapitalizmus előtti legfejlettebb, „germán" alakjában nem más, mint a földmagántulajdonosok érdekvédelmi szervezete, a magántulajdonos földművesek korporációja. A „germán" faluközösség korporációjellege annak mértékében lesz mind tisztább és határozottabb, ahogyan a „germán" tulajdonforma alapzatán kifejlődik a feudális társadalmi-gazdasági formáció: a kolostori gazdaság és a világi papság szervezetei, a majorátus intézménye, majd a céhrendszer és a városi kommunák. Minél áttekinthetetlenebbé

válik e közösségi-szervezeti formák burjánzása, annál egyértelműbben válik valamennyi forma egységesen korporáció jellegűvé. A fejlődéstipológiai értelmezéssel összhangban egy funkcionális közösségtipológiában a „germán" formát csak mint a *különös munka* közösségtípusát, azaz mint korporációt helyezhetjük el. Közismert tény, hogy az európai feudalizmusban politikai szempontból a rendiség (Ständewesen) és a korporációrendszer (Korporationswesen) a legáltalánosabb szerveződési „elv", amely elv mögött a különös munka szerinti munkamegosztás valóságos ereje működik, s amelynek társadalmi-gazdasági totalitássá fejlődése az eredetileg jórészt önellátó falukközösségeket is mindinkább egy különös munka, a földművelés korporációjává teszi.[76]

Az antikvitásban a lakóhelyi közösség szerveződött politikai berendezkedéssé, a feudalizmusban a rendi-korporációs közösségek szervezete alkotja a politikai berendezkedést. Az ókori értelemben vett államiság tehát megszűnik, a lakóhelyi közösségek azonban fennmaradnak, természetesen a rendi-korporációs berendezkedésnek alávetett módon, annak bekebelezett részeként vagy azon kívül. A „területiség elve" a közvetlen politikai jelentőségét elveszíti ugyan, de természetesen nem szűnik meg ható tényező lenni – már csak azért sem, mert a feudalizmus a *föld* magántulajdonán alapszik. Így aztán a „területiség" a közvetlen politikai jelleg elvesztésével inkább a ókori „bornírtságától" szabadul meg a középkorban,

[76] Vö. „A feudalizmus alapvető szerkezete" c. tanulmányunkkal: Antikvitás és feudalizmus, Budapest 1969, 152–170, 214 skk.

egyelőre azért, hogy falusi, kolostori és városi közösségek formáiban a specifikusan középkori „bornírtságnak" rendelődjék alá. A különös munka közösségeinek középkori szervezetét, a rendiség és korporáció közvetlenül politikai jellegét a fiatal Marx, a hegeli államjog reakciós vonásait bírálva, így jellemezte: „A *rendnek* egyáltalában az a jelentése, hogy ő a *különbség*, az *elválasztottság*, az egyesnek a *fennállása*. Az egyént életének, tevékenységének stb. módja – ahelyett, hogy a társadalom tagjává, funkciójává tenné – *kivétellé* teszi a társadalom alól, életmódja az ő kiváltsága. Hogy ez a *különbség* nemcsak *egyéni*, hanem mint *közösség* [Gemeinwesen], rend, korporáció szilárdul meg, az nemcsak nem szünteti meg exkluzív természetét, hanem ellenkezőleg, csak annak kifejezése. Az egyes funkció, ahelyett, hogy a társadalom funkciója volna, ellenkezőleg, egy magáértvaló társadalommá teszi magát. A *rend* nemcsak hogy a társadalom *elválasztottságán* alapozódik mint az uralkodó törvényen, hanem elválasztja az embert általános lényegétől [Wesen = társadalmiságától], állattá teszi, amely közvetlenül egybeesik meghatározottságával. A középkor az emberiség *állattörténete*, a zoológiája."[77]

A földmagántulajdon „germán" formájának alapzatán a társadalmiság fejlődése a különösség „bornírtságába" torkollott és merevedett, ám csak egyfelől, „átmenetileg", mert másfelől ez a „bornírtság" az ókorinál mégis sokkal tágabb teret biztosított a termelőerők fejlődése számára. Azt a széles és szilárd talajt, amelyen a kapitalizmus meg-

[77] **MEM 1**, 287–288.

vethette lábát, az „érintkezés" formáinak tekintetében is a feudális Európa teremtette meg. Az áru- és pénzviszonyoknak a termelésben való abszolút uralmához gyakorlatilag szükségszerű átmenetnek bizonyult a munka különösségén alapuló munkamegosztás és az ennek megfelelő berendezkedés; az absztrakt munka elidegenüléséhez a különös munkák elidegenült fejlődése. Történelmi tény, hogy az áruviszonynak a termelés feletti uralmát az európai feudalizmus közösségi berendezkedése készítette elő, érlelte meg és fejlesztette addig a pontig, ahol ennek a közösségi berendezkedésnek már fel kellett bomlania. Az áruviszony uralomra jutása magától értetődően azt jelenti, hogy a termelés társadalmasodása levetette a kapitalizmus előtti formákra jellemző közvetlen, személyes közösségiség béklyóját; a régi Gemeinwesen-formák helyét a termelésben elfoglalta a Geldwesen, tehát a „polgári társadalom" többé nem közvetlenül közösségi, „face to face" szervezetű. A hegeli államjogot bíráló fiatal Marx így fogalmazott: „A társadalom [Sozietät] mostani rendje [Stand] már azzal megmutatja a polgári társadalom egykori rendjétől való különbségét, hogy már nem mint valami közösségi, mint közösség [Gemeinwesen] tartja az egyént, ahogy egykor, hanem hogy részben véletlenen, részben az egyén munkáján stb. fordul meg az, hogy a rendjében tartja-e magát az egyén vagy sem; ez a *rend* [*Stand*] maga megint csak *külsőleges* meghatározása az egyénnek, hiszen sem az egyén munkáját tekintve nem inherens, sem úgy nem viszonyul hozzá, mint egy szilárd törvények szerint organizált és hozzá szilárd vonatkozásokban álló objektív közösség [Gemeinwesen]. Ellenkező-

leg, semmiféle *valóságos* vonatkozásban nem áll az egyén szubsztanciális tevékenységéhez, *valóságos állapotához* [*Stand*]."[78]

Az áruviszony uralomra jut a termelésben, s hamarosan kikényszeríti a feudális felépítmény elsöprését, a politikai forradalmat, amelynek során a par excellence árutermelés haszonélvezője, a tőkésosztály megszervezi a maga közösségi garanciáját, a modern államot. Marx „A zsidókérdéshez" c. cikkéből idéztük már azt a passzust, amely a „polgári társadalom" magánember-világával a „politikai állam" – noha „égi", mégis „valóságos" – Gemeinwesen jellegét állítja szembe.[79] Most idézni érdemes a következő sorokat: „A politikai forradalom, amely... az államügyeket népügyekké emelte, amely a politikai államot mint általános ügyet, azaz mint valódi államot konstituálta, szükségképpen szétzúzta az összes rendeket, korporációkat, céheket, kiváltságokat, amelyek megannyi kifejezői voltak annak, hogy a népet elválasztották a maga közösségétől [Gemeinwesen]. A politikai forradalom ezzel *megszüntette a polgári társadalom politikai jellegét*. A polgári társadalmat egyszerű alkotórészeire zúzta szét, egyrészt az *egyénekre*, másrészt azokra az *anyagi* és *szellemi elemekre*, amelyek az egyének élettartalmát, polgári helyzetét alkotják. Kiszabadította a hűbéri társadalom különböző zsákutcáiba mintegy szétosztott, szétdarabolt, szétfolyt politikai szellemet; egybegyűjtötte ebből a szétszórtságból, megszabadította a polgári élettel való keveredésétől

[78] Uo. 287.
[79] Vö. MEM 1, 356–357.

és konstituálta mint a közösségnek [Gemeinwesen], a nép *általános* ügyének szféráját, eszményi függetlenségben a polgári élet eme *különös* elemeitől."[80] – Nem időzve a fiatal Marx még hegeliánus kifejezésmódjánál, megállapíthatjuk, hogy a fenti sorok a tőkés termelési módnak megfelelő politikai közösségként a francia forradalomban született nemzeti államot vagy államnemzetet (nation d'Etat) jellemzik. A politikai állam mint *nemzet* kétségtelenül „égi" Gemeinwesen, de ettől még ugyanúgy „valóságos", mint a „földi" Geldwesen. A tőkés nemzet mint közösség: a Geldwesen egyik elemi létezésmódja, a „polgári társadalomtól" való elválasztottságában is szervesen ahhoz tartozó létforma. Itt tárgyalt klasszikus formájában a francia forradalom teremtette meg, de nem azért, mert a felvilágosodás filozófusai kitalálták, hanem mert a francia burzsoáziának a tőkés világpiacon való helytállásához a legtermészetesebb szervezeti formának bizonyult, annál is inkább, mert minden lényeges eleme „természetadta" és történelmi módon kialakult már évszázadokkal a forradalom előtt.

Akit kielégítenek az elvont-formális meghatározások, ma is beérheti Sztálin 1913-ból származó híres definíciójával: „A nemzet az emberek történelmileg kialakult tartós közössége, mely a nyelvnek, a területnek, a gazdasági életnek és a kultúra közösségében megnyilvánuló lelki alkatnak közössége alapján keletkezett."[81] Az „ismérveknek"

[80] Uo. 369.

[81] Sztálin, Marxizmus és nemzeti kérdés: Művei 2, Budapest 1949, 231. Vö. még: Nemzeti kérdés és leninizmus: Művei 11, Budapest 1950, 363 skk.

ezt a sorát az elemi tájékozódáshoz Lenin is megfelelőnek tarthatta.[82] Lenin a voltaképpeni nemzetet már 1894-ben, Mihajlovszkij felfogásával vitatkozva, a tőkés fejlődéssel járó történelmi kategóriának jellemezte, a nemzeti kötelékeket a polgári kötelékekkel azonosítva,[83] s éppen ezért természetesnek tekintette, hogy minden (akkor fennálló) nemzetben „két nemzet" rejlik.[84] Ám sem Lenin „történetfilozófiai", sem Sztálin „szociológiai" igazságát nem tanácsos a maga elvontságában és aforisztikus egyszerűségében megmerevíteni. Akik ugyanis úgy vélik, hogy a fenti szempontokkal már „nemzetelmélet" van a birtokukban, amelyet már csak következetesen alkalmazniuk kell a historiográfiai elmefuttatásokban, alighanem azzal a tudattal olvassák Marx és Engels műveiben a nemzetről szóló passzusokat, hogy a marxizmus megalapítóinak még nem volt nemzetelmélete. Marx és Engels ugyanis, noha ők csak tudták mit értenek tőkés gazdálkodáson, a nemzetek létrehozását az európai középkor vívmányának tartották, a tőkés világpiaccal inkább a néhány nagy nemzet keletkezését hozták kapcsolatba, amely nagy nemzetek jó néhány kisebb régi nemzetet vagy nemzetiséget magukba olvasztottak. Felfogásuk szerint a kapitalizmussal megkezdődik a nemzet történelmi kategóriájának a meghaladása is. „A német ideológia" szavaival: „A nagyipar

[82] Vö. Lenin, Az OSZDMP nemzeti programjáról (1913): Összes Művei 24, 219. Vö. még ugyanez évből való leveleivel: Művei 35, Budapest 1956, 69, 72.

[83] Vö. Lenin Összes Művei 1, 140–141.

[84] Vö. Lenin, Kritikai megjegyzések a nemzeti kérdésre vonatkozóan: Összes Művei 24, 128.

teremtette csak meg a világtörténelmet, annyiban, hogy minden civilizált nemzetet és benne minden egyént szükségleteinek kielégítésében az egész világtól függővé tett és megsemmisítette az egyes nemzetek addigi természetadta kirekesztőlegességét... A nagyipar általában mindenütt ugyanazokat a viszonyokat hozta létre a társadalom osztályai között és ezáltal megsemmisítette az egyes nemzetiségek különösségét. És végül, míg minden nemzet burzsoáziájának még maradnak külön nemzeti érdekei, a nagyipar teremtett egy olyan osztályt, amelynek minden nemzetben ugyanaz az érdeke, és amelynél a nemzeti jelleg már megsemmisült..."[85] – Vagy ahogy a „Kommunista Kiáltvány" mondja: „A burzsoázia a világpiac kiaknázása által valamennyi ország termelését és fogyasztását kozmopolitává formálta. A reakciósok nagy bánatára kihúzta az ipar lába alól a nemzeti talajt. Az ősi nemzeti iparok elpusztultak és napról napra pusztulnak... A régi helyi és nemzeti önellátás és elzárkózottság helyébe a nemzetek sokoldalú érintkezése, egymástól való sokrétű függése lép."[86] S néhány sorral alább, a burzsoázia specifikus történelmi tettéről szólván: „A népességet összesűrítette, a termelési eszközöket centralizálta, és a tulajdont kevés kézben koncentrálta. Ennek szükségszerű következménye a politikai centralizáció volt. Független, szinte csak szövetséges viszonyban levő tartományokat, melyeknek különböző érdekeik, törvényeik, kormányaik és vámjaik voltak, *egy* nem-

[85] MEM 3, 59.
[86] MEM 4, 445.

zetté tömörítettek, melynek *egy* a kormánya, *egy* a törvénye, *egy* a nemzeti osztályérdeke, *egy* a vámhatára."[87]

Európában a nemzetek a feudális keretek közt fejlődtek ki, hogy aztán a kapitalizmus föllendülésével néhány nagy államnemzetté olvadjanak s ezzel fejlődésük betetőződjék és ugyanakkor ellentétébe csapjon át. A fejlődés kezdetét Engels a korai középkornak a IX. századig tartó szakaszában kereste. „A család, a magántulajdon és az állam eredete" című könyvében olvassuk: „...akármilyen improduktívnak látszik is ez a négyszáz esztendő, *egy* nagy produktumot mégis hátrahagyott; a modern nemzetiségeket, a nyugat-európai emberiség újjáalakulását és tagozódását az eljövendő történelem számára."[88] S ugyancsak 1884-ben írja Engels „A feudalizmus hanyatlásáról és a burzsoázia felemelkedéséről" értekezvén: „Miután a nyelvcsoportok már elhatárolódtak... természetes, hogy adott alapzatai lettek az államalakításnak, s hogy a nemzetiségek kezdtek nemzetekké fejlődni. Hogy milyen hatalmas volt ez az elem már a IX. században, azt mutatja a lotaringiai keverékállam gyors összeomlása. Habár a nyelv- és országhatárok az egész középkoron át eléggé távol estek egymástól, de mégis minden nemzetiséget – talán Itáliát kivéve – egy nagy önálló állam képviselt Európában, és a mind világosabban és tudatosabban fel-

[87] Uo. 446. – A nemzet kérdéséről ma is folyó vitákból magasan kiemelkedik Szűcs Jenő két írása: A nemzeti historikuma és a történetszemlélet nemzeti látószöge, Budapest 1970; „Nemzetiség" és „nemzeti öntudat" a középkorban: Nemzetiség a feudalizmus korában, Budapest 1972, 9–71.

[88] MEM 21, 138.

lépő törekvés nemzeti államok létesítésére – a haladás egyik leglényegesebb rugója a középkorban."[89]

Tanulságos Engelsnek egy 1875 végén vagy 1876 elején papírra vetett feljegyzése is: „Németország egyre szétforgácsoltabb és központja gyengült a XV. sz. végén, amikor Franciaország és Anglia már többé vagy kevésbé központosult és kialakult a nemzet. Ez Németországban lehetetlen, mert 1. a feudalizmus később fejlődött ki, mint a hódításokat átélt országokban; 2. Németországnak francia és szláv alkotó részei voltak és Itáliát a magáénak, Rómát pedig központnak tekintette – nem volt tehát *nemzeti* komplexum; 3. mert, és ez a fő dolog, az egyes tartományok és tartománycsoportok még teljesen elszigeteltek egymástól, nincs érintkezés stb...."[90] – A feljegyzésben az a legérdekesebb, hogy Engels, noha „fő dolognak" a polgári „érintkezés" hiányát mondja, a német nemzeti elmaradottságnak ezt a 3. számú okát a megelőző kettővel alapozza meg, amely kettő viszont a német feudalizmus fejletlenségére utal.

A nemzet mint új típusú közösség Marx és Engels felfogása szerint az európai feudalizmusban keletkezett, a rendi-korporációs berendezkedés keretei közt vagy annak ellenére, de mindenképpen az európai feudalizmus vívmányaira támaszkodva; majd a kapitalizmus bázisán „természetadta módon" lesz a világpiac egyik alapegysége. Miként az árucsere abszolút uralma, a Geldwesen is csak a termelés és tulajdon „germán" formája fejlődésének

[89] Uo. 176.

[90] Engels, Különfélék Németországról: MEM 18, 557.

bázisán jöhetett létre, éppúgy a nemzeti közösség is csak a magántulajdonos egyén „germán" emancipációjának talapzatán keletkezhetett. A nyelvi, a területi, a gazdasági és a kulturális stb. egység külön-külön is a feudális berendezkedésben fejlődött ki (a feudális territóriumok, a vásáros kereskedelem, a városok fejlődése révén), s ezeknek az elemeknek egyesülése, egységbeforrása is a klaszszikus feudalizmus fejlődésével következik be mint annak „hanyatlása". Ilyenformán az árucsere középkori fejlődése már a XV. században, tehát a voltaképpeni tőkés termelést megelőzve többé-kevésbé nemzeti államokat hoz létre, nyelvi-területi-gazdasági-kulturális egységeket, amelyeknek további egységesítése már reális és kézenfekvő lehetőség. A feudális állam, mint minden állam, természetesen a területi szervezeteken alapszik, de – és ez a megkülönböztető sajátossága egyfelől az ókori, másfelől a tőkés államisággal szemben – nem közvetlenül, hanem a rendi-korporációs berendezkedések közvetítésével, amely „közvetítés" azonban uralkodó szerepet játszik s mintegy magába olvasztja az államiságot, maga lesz államisággá. És mégis, a „polgári társadalom" és a „politikai állam" középkori azonosságán belül is maradt vagy inkább kifejlődött egy funkció, amely a „polgári társadalomtól" némiképpen megkülönbözteti a „politikai államot". Marx a hegeli államjogot bírálva így fogalmazott: „Azok [ti. a rendek – T. F.] egész létezése politikai volt; létezésük az állam létezése volt... A rendük volt az államuk. A birodalomhoz való viszony csak tranzakciós viszony volt e különböző államok és a *nemzetiség* között, hiszen a politikai állam a polgári társadalomtól megkülönböztetve nem

volt más, mint a *nemzetiség képviselete*. A nemzetiség volt e különböző korporációk stb. point d'honneurje, kat'exokhén politikai értelme, és csak rá vonatkoztak az adók stb."[91] Mint látható, a fiatal Marx „jogfilozófiai" megfogalmazása és az idős Engels „historiográfiai" fejtegetései egybehangzóan arról vallanak, hogy szerintük a nemzeti állam vagy államnemzet első formájában a középkori fejlődés terméke, amit a kapitalizmus, majd a francia forradalom csak kiszabadított a feudalizmus béklyóiból, új tartalmat és új formákat adva neki.

Az árucsere középkori fejlődésén alapuló nemzeti közösség a tőkés termelés bázisán a világpiacon való létezés egyik formája lesz, tehát a nemzet kifejlett, tőkés formája már a nemzetközi létezés politikai formája. A tőkés nemzet a Geldwesen közvetlen „üzemegysége" mind a proletariátus, mind a burzsoázia számára – természetesen ellentétes értelemben: a proletariátus számára a kizsákmányoltság közvetlen színtere, a burzsoázia számára az osztályként való fennállás közvetlen kerete, tehát „haza". Éppen ezért: „Ha nem is tartalmában, de formájában a proletariátusnak a burzsoázia ellen folyó harca eleinte nemzeti. Minden egyes ország proletariátusának természetesen mindenekelőtt a saját burzsoáziájával kell leszámolnia."[92] Az államhatalmat megragadva a proletariátus „megsemmisíti"[93] a „nemzetiséget", a nemzetet, de csakis a tőkés értelmében. A „Kommunista Kiáltvány"

[91] MEM 1, 278.
[92] A Kommunista Párt kiáltványa: MEM 4, 451.
[93] Vö. Engels, A nemzetek ünnepe Londonban: MEM 2, 571–574.

arra a vádra felelve, hogy a kommunisták „el akarják törölni a hazát, a nemzetiséget", lényegében véve azt mondja, hogy ellenkezőleg, az igazi nemzeti közösséget csak a kommunisták fogják megvalósítani. A burzsoázia osztályuralmának megdöntésével ugyanis a nemzet tőkés formája tűnik el, s vele a nemzeti közösségeknek a kizsákmányoláson nyugvó belső ellentétei és külső ellenségessége. Így a nemzet a proletárforradalom útján válik az egyének számára igazi Gemeinwesen-né, amely – akárcsak a történelmi közösségek egész sor készentalált formája – ettől kezdve nem elválasztja őket embertársaiktól, hanem összefűzi velük. Olvassuk figyelmesen: „A munkásoknak nincs hazájuk. Nem lehet tőlük elvenni azt, amijük nincs. Minthogy a proletariátusnak mindenekelőtt a politikai hatalmat kell meghódítania, nemzeti osztállyá kell emelkednie, önmagát nemzetté kell szerveznie, ezért maga is még nemzeti, bár semmi esetre sem burzsoá értelemben. – A népek nemzeti elkülönülése és ellentétei már a burzsoázia fejlődésével, a szabadkereskedelemmel, a világpiaccal, az ipari termelés és az ennek megfelelő életviszonyok egyformaságával egyre inkább és inkább eltűnnek. – A proletariátus uralma még inkább eltünteti majd őket. Együttes cselekvés – legalábbis a civilizált országoké – a proletariátus felszabadulásának egyik első feltétele. – Amilyen mértékben megszűnik az egyik egyén kizsákmányolása a másik által, olyan mértékben szűnik meg az egyik nemzet kizsákmányolása a másik által. – A nemzeten belüli osztályellentéttel együtt a nemzetek egymással szem-

ben ellenséges magatartása is eltűnik."[94] – Érdemes leszögezni, hogy az „eleinte nemzeti" és „még nemzeti" kifejezéseknek a szöveg (valamint Marx és Engels gondolatainak logikája) alapján csak egy értelmezési lehetősége van: a kommunista társadalomszervezés „eleinte" közvetlenül, elsősorban, elemi formájában stb. nemzeti, a tennivalók természetes sorrendjében először inkább „még" csak nemzeti, noha tartalmában kezdettől fogva nemzetközi.

Marx és Engels már az „igazi szocialisták"-nak a nemzetiség eltörléséről pufogtatott frázisai mögött is feltárta a német kispolgár nemzeti gőgjét. Sokkal később, amikor az Internacionálé tanácsában egy ízben vita folyt a „nemzetiségi kérdésről", erről Marx 1866. június 20-án a következő híres mondatokkal számolt be Engelsnek: „Az igen szép számban megjelent franciák szabadjára engedték szívből jövő ellenszenvüket az olaszokkal szemben. – Egyébként az »ifjú Franciaország« képviselői *(nem munkások)* azzal álltak elő, hogy minden nemzetiség és maguk a nemzetek is »elavult előítéletek«. Proudhonizált stirnerianizmus. Mindent oldjanak fel kis »csoportokba« vagy »kommunákba«, amelyek ismét »egyesületet« (»Verein«) alkotnak, de nem államot. Éspedig az emberiségnek ez az »individualizálása« és a megfelelő »mutualizmus« úgy megy végbe, hogy a történelemnek minden más országban meg kell szűnnie és az egész világnak várnia kell, míg a franciák megérnek arra, hogy szociális forradalmat csináljanak... – Az angolok nagyot nevettek, mikor beszédemet

[94] MEM 4, 457–458.

azzal kezdtem, hogy Lafargue barátunk és a többiek, akik a nemzetiségeket eltörölték, »*franciául*«, vagyis olyan nyelven fordultak hozzánk, amelyet a hallgatóság 9/10-e nem értett meg. Továbbá célzást tettem arra, hogy Lafargue, anélkül, hogy ennek tudatában volna, a nemzetiségek tagadásán, úgy látszik, azt érti, hogy a francia mintanemzet majd elnyeli őket..."[95]

S néhány év múlva, a Párizsi Kommün forradalmi államiságát elemezve, Marx igen érdekesen használja a nemzet terminust. A francia központosított államhatalomról elmondja, hogy az az abszolút monarchia idejéből származik, a fejlődésének útjában álló középkori maradványokat a forradalom eltávolította, majd pedig: „Abban a mértékben, ahogyan a modern ipar haladása fejlesztette, bővítette, mélyítette az osztályellentétet a tőke és a munka között, az államhatalom mindinkább a munka feletti nemzeti tőkehatalomnak, egy társadalmi leigázás céljára szervezett közhatalomnak, az osztályzsarnokság gépezetének a jellegét öltötte magára."[96] A Kommün ezt a gépezetet szétzúzta és a munkások önkormányzati jellegű államhatalmát teremtette meg, azt tervezve, hogy „még a legkisebb falucskának is a kommün legyen a politikai formája". „Azt a kevés, de fontos funkciót, ami még egy központi kormány számára fennmaradna, a Kommün nem akarta megszüntetni, amint szándékosan hamisan állították róla, hanem kommunális, tehát szigorúan felelős hivatalnokokra akarta bízni. A nemzet egységét

[95] Marx–Engels, Válogatott levelek, Budapest 1950, 206–207.
[96] Marx, A polgárháború Franciaországban: MEM 17, 307.

nem megtörni akarta, hanem ellenkezőleg, a kommunális alkotmány révén megszervezni és valósággá változtatni, annak az államhatalomnak a lerombolása révén, mely azt állította magáról, hogy megtestesítője ennek a – magától a nemzettől független és a felett álló – egységnek, holott a nemzetnek élősdi kinövése volt csupán."[97] – Marx szóhasználatában a nemzet – az egyszerű „ország" és az egyoldalú „állam" jelentésen messze túl – szinonimája a *társadalomnak*, mégpedig az osztálytársadalmon túlmutató, *társadalmi közösség* értelmében. Marx a Kommün törekvéseiről írva a nemzetet új, minden korábbi formától különböző társadalmi közösségnek fogja fel, amely csak a tőkés termelés és állam megszüntetése után fog megvalósulni; Engels pedig négy évvel később kettejük nevében ajánlja Bebelnek, hogy a gothai programban az állam szót mindenütt a Gemeinwesen szóval helyettesítsék, mely a francia commune német megfelelője (egyébként még a középkori városi kommunákat jelölő értelmében is). De olvassuk tovább Marx fejtegetését: „Merőben új történelmi alkotásoknak általában az a sorsuk, hogy a társadalmi élet olyan régebbi, sőt kihalt formái megismétlődésének nézik őket, amelyekhez valamelyest hasonlítanak. Így ezt az új Kommünt, amely a modern államhatalmat megtöri, ama középkori kommunák hasonmásának nézték, melyek ezt az államhatalmat megelőzték, majd alapzatává váltak. – A kommunális alkotmányt arra irányuló kísérletnek nézték, hogy, mint Montesquieu és a girondisták álmodták, kis államok szövetségévé bomlassza fel

[97] Uo. 310–311.

nagy nemzetek azon egységét, amely, ha eredetileg politikai erőszakkal jött is létre, napjainkban a társadalmi termelés hatalmas tényezőjévé vált. – A Kommünnek az államhatalommal szembeni ellentétét a túlzott központosítás ellen folyó régi harc egyik szélsőséges formájának nézték... A kommunális alkotmány visszaadta volna a társadalmi testnek mindazt az erőt, amelyet addig a rajta élősködő és szabad mozgását béklyózó állam felemésztett. Ez az egyetlen aktus elegendő lett volna arra, hogy Franciaország újjászületését elindítsa."[98] – És végül ide írjuk a pregnáns összefoglalást is: „...a Kommün a francia társadalom valamennyi egészséges elemének igazi képviselője s ennélfogva az igazán nemzeti kormány volt; egyszersmind pedig mint munkáskormány, mint a munka felszabadításának bátor előharcosa, nyomatékosan nemzetközi volt. A porosz hadsereg szeme láttára, mely két francia tartományt Németországhoz csatolt, a Kommün az egész világ munkásságát Franciaországhoz csatolta."[99]

Minthogy a Geldwesen és egész sor elemi létezésmódja (köztük az államnemzet is) nemzetközi létezésmód, a proletár kommunizmus sohasem lehet pusztán nemzeti ügy, sőt nem is egyszerűen a nemzetállami keretekben folyó tevékenységnek valamiféle elvi egysége, párhuzamossága.

[98] Uo. 311. Vö. még Lenin, Állam és forradalom: Összes Művei 33, 46–51.

[99] MEM 17, 316. Egészen más, elméletileg nem ide tartozó kérdés, hogy Lenin „A Kommün tanulságai" c. 1908-as cikkében „a patriotizmus és a szocializmus", e két „ellentmondó feladat egyesítését" „a francia szocialisták végzetes tévedésének" nevezte; Összes Művei 16, 418 kk.

A proletár nemzetköziségnek világtörténelmi szükségszerűséggel kezdettől fogva megvan és mindig megmarad a maga közvetlenül nemzetközi funkciója is. Marx, amikor a gothai program tervezetében a nemzetköziségről csak semmitmondó frázist olvashatott, „Kritiká"-jában felháborodva írta a következőket: „Egészen magától értetődik, hogy a munkásosztálynak, hogy egyáltalán harcolhasson, otthon kell *osztályként* megszerveződnie és hogy harcának a belföld a közvetlen színtere. Ennyiben osztályharca nem tartalmában, hanem, mint a »Kommunista Kiáltvány« mondja, »formájában« nemzeti. De a »mai nemzeti állam kerete«, például a német birodalomé, maga is gazdaságilag a világpiac »keretén belül«, politikailag az államok rendszerének »keretén belül« van. Bármely kereskedő tudja, hogy a német kereskedelem egyúttal külkereskedelem, és Bismarck úr nagysága éppen a maga fajtájú *nemzetközi* politikában áll. – És mire redukálja nemzetköziségét a német munkáspárt? Annak tudatára, hogy törekvésének eredménye *»a népek nemzetközi testvériesülése lesz«* – ez a polgári Szabadság- és Békeligától átvett frázis, ez helyettesítse a munkásosztályok nemzetközi testvériesülését az uralkodó osztályok és kormányaik elleni közös harcban. A német munkásosztály *nemzetközi funkcióiról* tehát egy szó sincs! És így állja a sarat saját, ellene valamennyi többi ország burzsoáival már testvériesült burzsoáziájával és Bismarck úr nemzetközi összeesküvő politikájával szemben! – Valójában a program nemzetközi hitvallása *mélyen alatta* áll még a szabadkereskedelmi pártének is. Az is azt állítja, hogy törekvésének eredménye a »népek nemzetközi testvériesülése« lesz.

De az *tesz* is valamit, hogy a kereskedelmet nemzetközivé tegye, és korántsem éri be azzal a tudattal – hogy minden nép odahaza kereskedik."[100]

A proletár nemzetköziség közvetlen tevékenység- és szervezeti formái a kommunizmusért vívott harcban végtelenül sokfélék lehetnek, s az első Internacionáléhoz hasonló központi irányító szerv működése nem mindig lehetséges.[101] Elméleti szempontból nem is a formák sokféleségének vizsgálata a fontos, hanem az, hogy a kommunista nemzetköziségnek szükségszerűen vannak és mindig lesznek közvetlenül nemzetközi formái is; hogy tehát a nemzetköziség is reális közösségi szervezetek által létezik és fog létezni mindig. A burzsoá kozmopolitizmus „világkormányt" szeretne, a proletár nemzetköziség ezzel szemben az önkormányzatok világméretű szervezetére fogja építeni az emberiség egészére, minden egyes emberre tartozó közösségi ügyvitelt, azaz a „világönkormányzatot", amelynek a valódi közösségi funkciókhoz mérten meglesznek a „világközponti" szervezetei is. A demokratikus centralizmus fogalma segítségével gondolta el Lenin a szovjetállam szerkezetét és működését éppúgy, mint a szovjetállamok önkéntes szövetségeként létrejövő majdani „Világ-Szovjetköztársaságot"[102]. Ami mármost a nemzet kategóriáját illeti, Lenin szerint: „A szocializmus célja nemcsak az emberiség kis államokra tagoltságának és a nemzetek minden elkülönültségének megszüntetése,

[100] MEM 19, 21–22.

[101] Vö. uo. 22; valamint Engels Bebelhez írott levelével: uo. 2–3.

[102] Vö. Lenin, Levél Ukrajna munkásaihoz és parasztjaihoz a Gyenyikinen aratott győzelmek alkalmából: Művei 30, 287–294.

nemcsak a nemzetek egymáshoz való közeledése, hanem egybeolvadásuk is..."[103] Kérdés azonban, mit értsünk egybeolvadáson. A marxista közvéleményben ma is uralkodik az az értelmezés, amely szerint a tőkés-, majd a szocialista nemzetállam = államnemzet kétségtelen megszűnése után egy nagyon távoli jövőben a nemzet mint (nyelvi-területi-gazdasági-kulturális) közösség teljesen eltűnik, az emberi nem – mondhatnánk – egyetlen nemzetté válik. Nem kell részletesen elemezgetnünk a világ nyelvi, területi, gazdasági és kulturális *egyformaságának* ezt a „modelljét" ahhoz, hogy megállapíthassuk: az utópiák birodalmába való.[104] A közösségként felfogott nemzet „ismérvei", lényegi mozzanatai közül itt elegendő kiemelnünk a *területi* közösségiség mozzanatát, amely az antikvitásban a városállam politikai közösségének alapja volt, a feudalizmusban a rendi-korporációs szervezeteket hordozta, majd a kapitalizmus nemzetállamának lett a szubsztrátuma, e fokozatos és kacskaringós úton megszabadulva eredeti „bornírtságaitól", ámde természeti és természetes alapzatként megszüntethetetlenül fennmaradva. Az elvont „emberi nem" ugyanis elrepülhet a földről, ha nem tetszik neki, ám a reális emberi nem, az „empirikus egyének" természeti szükségszerűséggel a földön kell hogy

[103] Lenin, A szocialista forradalom és a nemzetek önrendelkezési joga (1916): Művei 22, 149.

[104] A „Német ideológia" maró gúnnyal mondja Stirner „egyesületeinek" nyelvéről: „Az egyesületben a nyelvet mint olyat fogják beszélni, a szent nyelvet, a szentség nyelvét – a hébert, mégpedig az arámi dialektust, amelyen a »testes lény«, Krisztus beszélt." MEM 3, 430.

megszervezzék a „nembeliségükhöz" méltó közösségeiket. Ember és föld szükségszerű anyagcseréjének különböző módjaitól most eltekintve, a földgömb életfeltételeinek különbözőségével kell számolnunk, amely különbözőség teljes megszüntetése még akkor sem lehetne racionális célunk, ha egyáltalán elképzelhető lenne. Álljon itt – e hosszúra nyúlt fejezet lezárásaképpen – Engels egy megfogalmazása, a gothai programtervezetről Bebelnek írt leveléből: „»Minden társadalmi és politikai egyenlőtlenség kiküszöbölése« szintén igen aggályos frázis »minden osztálykülönbség megszüntetése« helyett. Ország és ország, tartomány és tartomány, sőt helység és helység között is mindig fenn fog állni az életfeltételeknek *bizonyos* egyenlőtlensége, amelyet lecsökkenthetünk a minimumra, de soha nem küszöbölhetünk ki teljesen. Az Alpok lakóinak életfeltételei mindig mások lesznek, mint a síkságon élőké. Az az elképzelés, hogy a szocialista társadalom az *egyenlőség* birodalma – egyoldalú francia elképzelés... amelyet... most már túlhaladottnak kell tekinteni, mert csak zavart idéz elő a fejekben, és mert ennek pontosabb kifejezési módjait már megtalálták."[105]

[105] MEM 19, 5.

5. A KOMMUNIZMUS MINT GEMEINWESEN

A történelmi közösségformákat eddigi fejtegetésünk természetesen még funkcionális-tipológiai szempontból sem tárgyalhatta kielégítően. Részletező történelmi elemzésre majd csak akkor kerülhet sor, ha a történelmi materializmus alapján álló marxista szociológiának egyszer sikerül feltámasztani halottaiból a *történeti* szociológiát, amely elvégzi a szükséges kutatásokat. Ám a család, lakóhelyi közösség, „szakmai" közösség és nemzet kategóriáival mint alaptípusokkal már egy leendő marxista közösségelmélet prolegomenájának is foglalkoznia kell, hiszen ezeket a formákat a termelés történelmi fejlődése hozta létre és többé vagy kevésbé felbomlott alakban valamennyit örököltük a történelemtől. A történelem természetesen még egész sereg más típust és formát is létrehozott és reánk örökített, a vallási közösségektől a bűnszövetkezetekig, az iskolától a hadseregig, az emberi-társadalmi tevékenység, élvezet és érintkezés megszámlálhatatlanul sokféle lehetőségének megfelelően, ám egy majdani marxista közösségelméletben nézetünk szerint mindezek a típusok és formák a felvázolt funkcionális alaptípusok történelmi-logikai „rendjében" lesznek értelmesen tárgyalhatók. A történelmileg kitermelt sokféleség általános elméleti bemutatásának egyébként sincs komoly gyakorlati jelentősége a szocialista építés mindennapjaiban; a sokféleség kialakítása csak az egyének öntevékenysége lehet. A szocialista–kommunista társadalomszervezés po-

litikai feladata azonban egyre jobban megköveteli a közösségelméleti számvetést és orientációt, mégpedig elsősorban a termelés szempontjából gondolva át az „élvezet" problémáit is. A történelem „természetadta" módon kialakult közösségtípusait és formáit a kommunizmus nem „készen", tehát változatlanul ragadja meg és használja fel berendezkedésében, hanem szuverén módon, elméletileg megalapozott kommunista teleológiával. Az örökölt formák egyébként – mint láttuk – már az eddigi történelemben is lényeges változásokon estek át, részben „felbomlottak", és a felbomlás mozgástendenciája eddig is az volt, hogy valamennyi közösségtípus és forma az egyének számára szabadon választható legyen. Nagy általánosságban már a kapitalizmusról elmondható, hogy bizonyos értelemben minden „bornírt" prekapitalista közösségformát szabadon választhatóvá alakított, sőt bizonyos értelemben még a Geldwesenbe is „szabad" egyének lépnek be. Ugyanakkor a Geldwesen társadalma minden prekapitalista „bornírtságot" épp csak annyira bomlaszt fel, amennyire szükséges ahhoz, hogy a maga uralmának eszközeivé tegye őket.

A mindenkori kispolgári radikalizmus örök-unalmas „modellje" előírná a kommunistáknak, hogy a szocialista-kommunista berendezkedés semmisítse meg a történelmi közösségeket, mert azok mind csak „illuzórikus" közösségek, és a jövő funkcionális közösségtípusai legyenek „radikálisan új" típusok. Nos, fejlődéstipológiai szempontból a kommunizmus közösségei kétségtelenül radikálisan újak lesznek annyiban, hogy az egyének mint egyének szabadon választják meg és működtetik őket, ám sem az

alapvető közösségi funkciókat, sem azok alapvető közösségtípusait nem kitalálni fogják, legfeljebb felismerni és tudatosan akarni, mégpedig a természettel való anyagcsere megszüntethetetlen bázisán és ez anyagcsere ésszerű folytatódását biztosítandó, tehát szuverén módon felhasználva az „előtörténetben" már kiküzdött, „természetadta" közösségformákat. „A kommunisták... – olvashatjuk »A német ideológiá«-ban – az eddigi termelés és érintkezés által létrehozott feltételeket gyakorlatilag szervetlen feltételekként kezelik", noha természetesen „nem képzelik... hogy az eddigi nemzedékek terve vagy rendeltetése az volt, hogy nekik anyagot szolgáltassanak, és nem hiszik, hogy ezek a feltételek az őket teremtő egyének számára szervetlenek voltak".[106] – A történelmi formák szervetlenekként való kezelését még a legtávolabbi jövő egyénei sem alapozhatják másra, mint a természettel való megszüntethetetlen egységükre, amely egységből vagy inkább egységen belül a társadalmiság történelmi formái „szervesen" kitermelődtek.

Mielőtt a kommunizmus mint Gemeinwesen-berendezkedés alapvonásairól még néhány gondolatot megkockáztatnánk, elengedhetetlen, hogy egy pusztán módszertaninak látszó kitérőt ne tegyünk. Az „általánosság" marxi fogalmáról van szó, amelynek néhány marxi formulájára támaszkodva manapság némelyek hajlandók „illuzórikus közösségnek" vagy egyáltalában nem közösségnek mondani családot, lakóhelyi közösséget, munkaközösségeket, nemzetet és osztályt egyaránt – kivéve persze az „emberi

[106] MEM 3, 66.

nemet". Vizsgáljunk meg tehát néhány klasszikus megfogalmazást. „A német ideológia" az említett kifejezésekkel a magántulajdon és az állam keletkezését írja le. A kiindulópont a munkamegosztás, amely „a munkának a családban való természetadta megosztásán és a társadalomnak egyes, egymással ellentett családokra való szétválásán nyugszik". Mellőzve most a magántulajdon keletkezésének konkrét problémáit, megállapítható, hogy a fejtegetés közvetlenül csak a magántulajdon társadalmaira vonatkozik. „Egyébként munkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések – az egyikben ugyanazt jelentik ki a tevékenységre vonatkoztatva, amit a másikban a tevékenység termékére vonatkozólag jelentenek ki. – A munka megosztásával továbbá egyszersmind adva van az ellentmondás az egyes egyén vagy az egyes család érdeke és az egymással érintkező valamennyi egyén közösségi érdeke között; ez a közösségi pedig nem csupán a képzetben létezik, mint valami »általános«, hanem mindenekelőtt a valóságban, mint azoknak az egyéneknek kölcsönös függősége, akik között a munka megoszlik. – Éppen a különös és közösségi érdek ezen ellentmondásából kifolyólag a közösségi érdek mint *állam* önálló alakulást ölt, különválva a valóságos egyedi és összérdekektől, és ugyanakkor illuzórikus közösségiségként, de minden családi és törzsi tömörülésben meglevő kötelékek reális bázisán, aminők a hús és vér, a nyelv, a munka nagyobb mérvű megosztása és egyéb érdekek – különösen pedig... a munka megosztása által már feltételezett osztályok reális bázisán..."[107]

[107] Uo. 33.

A magánérdekek általánosságaként megjelenő közösség tehát mindig illuzórikus formákat ölt, de az illuzórikusság mindig nagyon is reális kötelékek és függések, kizsákmányolói vagy kizsákmányolti osztályérdekek „felépítménye". Minthogy pedig a történelem így alakult, Marx és Engels szükségszerűnek tekintik, hogy „minden uralomra törekvő osztálynak, még ha uralma – mint a proletariátus esetében – az egész régi társadalmi forma és egyáltalában az uralom megszüntetését feltételezi is, először a politikai hatalmat kell meghódítania, hogy a saját érdekét ismét az általánosként mutathassa be, amire az első percben kényszerítve van. Éppen mert az egyének *csak* különös érdeküket keresik, mely számukra nem esik egybe közösségi érdekükkel – az általános egyáltalában illuzórikus formája a közösségiségnek –, ezt mint számukra »idegen« és tőlük »független«, mint magában ismét különös és sajátságos »általános«-érdeket juttatják érvényre..."[108] – De vajon kizárólag a politikai hatalommal kapcsolatban, az államként különvált „általános érdek" értelmében van szükségünk az „általánosságra"? Az „általános" kategóriája Marx gondolatmeneteiben mindig negatívumot jelentene? Nos, bár „A német ideológia" Stirner és az „igazi szocialisták" fölött gyakorolt bírálata módszertani szempontból több helyütt is abban summázódik, hogy az egyének és társadalmuk viszonya semmiképpen sem írható le kielégítően az egyediség és általánosság kategóriáival,[109] mégis, a való-

[108] Uo. 34.
[109] Vö. uo. 229–231 és különösen: 473–479.

ságos általánosság Marx és Engels számára korántsem csak az „első percben" szükséges kényszerlépések kategóriája, hanem az ember társadalmi tevékenységének és egyáltalában a társadalmiság legkülönbözőbb fokainak és formáinak leírására való egyik legelemibb kategória. *Az* általános Marxot nem igen érdekelte, mert „logikát" vagy „szubjektív dialektikát" nem írt;[110] ám sok más filozófiai fogalommal együtt az egyediség, különösség és általánosság kategóriáit is szuverén módon felhasználta a „dolgok logikájának" megragadására. Olvassuk csak tovább a legutóbb idézett fejtegetést a magántulajdonnal egyértelmű munkamegosztásról és annak megszüntetéséről: „A... munka megosztása mindjárt annak is első példája, hogy ameddig az emberek a természetadta társadalomban vannak, ameddig tehát létezik a hasadás a különös és közös érdek között, ameddig tehát a tevékenység megosztása nem önkéntes, hanem természetadta, addig az ember saját tette egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá válik, amely őt leigázza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette. Amint ugyanis a munkát elkezdik megosztani, mindenki egy meghatározott kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni; vadász, halász vagy pásztor vagy kritikai kritikus, és annak kell maradnia, ha nem akarja az élet fenntartásához szükséges eszközöket elveszíteni – a kommunista társadalomban viszont, ahol mindenkinek nemcsak egy kizárólagos tevékenységi köre

[110] Pedig foglalkozott a gondolattal Vö. Marxnak Engelshez írott, 1858. január 16-án postázott levelével: MEM 29, 243.

van, hanem bármely tetszőleges tevékenységi ágban kiképezheti magát, a társadalom szabályozza az általános termelést és éppen ezáltal lehetővé teszi számomra, hogy ma ezt, holnap azt tegyem, reggel vadásszam, délután halásszam, este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritizáljak, ahogy éppen kedvem tartja – anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá vagy kritikussá válnék."[111] – Nem csapunk fel „kritikussá" e ragyogó passzus szavai fölött, mert a „természetadta" munkamegosztásnak önkéntes tevékenységmegosztással való felváltását már az osztályantagonizmus felszámolásával megalapozottnak tekintjük, és az *általános termelés* társadalmi-közösségi megszervezésének bázisán még akár a tréfás példa realizálását is lehetségesnek.

Marx a „Grundrisse" módszertani „Bevezetés"-ében, a polgári politikai gazdaságtan üres általánosításait bírálva, a termelés fogalom meghatározását azzal kezdi, hogy 1. az „általában való termelés" gondolati elvonatkoztatás, 2. ezért „általános termelés" nincsen, 3. hanem a termelés mindig egy különös termelési ág, 4. végül „mindig csak egy bizonyos társadalmi test, társadalmi szubjektum tevékenykedik termelési ágak nagyobb vagy szűkösebb totalitásában[112]". Csak a szavakhoz tapadó dogmatizmus gondolhatja, hogy Marx elvetette vagy pusztán az egyetemes árucsere viszonyaira korlátozta az „általános termelés" fogalmát. Ellenkezőleg, megkülönböztetve az elvont általános és a konkrét általános fogalmát, a ma-

[111] MEM 3, 34.
[112] Vö. MEM 46/I, 12–13.

gánérdekek általánosságát (akárcsak a gondolati absztrakciót) elvontnak tartja: „általános igenlés" helyett „általános tagadás"[113], és puszta *„összehasonlítás* a valóságos közösségiség és általánosság helyett".[114] Az árucserében „a közösségi érdeket... mint tényt mindkét részről elismerik ugyan, de mint ilyen a közösségi érdek nem indíték, hanem úgyszólván csak a háta mögött halad az önmagukba reflektált különérdekeknek, a másik érdekével ellentétben álló egyes érdeknek. Erről az utóbbi oldalról az egyénnek legfeljebb még az a vigasztaló tudata lehet, hogy az ő ellentétes egyes érdekének a kielégítése éppen a megszüntetett ellentétnek, a társadalmi általános érdeknek a megvalósulása." Így aztán: „Az általános érdek éppen az önző érdekek általánossága."[115] Értelemszerűen tehát: a magánérdekek általánosa elvont általánosság, az árucsere társadalmisága még csak elvont társadalmiság. Ez elvont általánosság azonban nem puszta gondolati absztrakció, hanem önálló létezésmódja van, mindenekelőtt a Geldwesen-ben. „...a pénz mint a gazdagság általános képviselője, mint egyéniesült csereérték egyben kettős eszköz volt arra, hogy a gazdagságot az egyetemességig bővítsék és a csere dimenzióit az egész földre kiterjesszék; hogy először teremtsék meg az anyag és a tér tekintetében a csereérték valóságos *általánosságát*. De ebben a meghatározásban... benne rejlik az, hogy a természetére vonatkozó illúzió, azaz egyik meghatározásának a maga elvonatkoztatásában való és a benne fog-

[113] Vö. uo. 73–74.
[114] Uo. 78.
[115] Uo. 150.

lalt ellentmondásoktól eltekintő rögzítése ezt a valóban mágikus jelentőséget adja a pénznek, az egyének háta mögött. A pénz valójában ez által az önmagának ellentmondó és ezért illuzórikus meghatározás által, ez által az elvonatkoztatása által válik egy roppant szerszámmá a társadalmi termelőerők fejlődésében."[116] A Geldwesen és minden elemi létezésmódja (a családtól a nemzetállamig) tehát magától értetődően „illuzórikus közösség", de csak annyiban, amennyiben a magánérdekek általánossága csak elvont általánosság lehet, mert egyébként nagyon is valóságos, elvontságában önállóan létező „reális Gemeinwesen"; ellentmondásos létezésmód, amelynek „tőle megkülönböztethető tartalma", a szocialista forradalommal felszabadítható reális lehetősége nem más, mint a „valóságos közösségiség" és az egyéni érdekek konkrét általánossága.

A „munkapénz" kispolgári-szocialista elgondolását bírálva Marx kimutatja, hogy a magántulajdon alapzatán a munka mindig magánmunka marad, amely általános munkává csak a pénz közvetítésével válhatik, ha viszont a munka közvetlenül általános munka lesz, a pénzközvetítés elvont általánossága ezzel kiküszöbölődött. Részletesen idézzük a „Grundrisse"-ből: „Az egyesnek a munkája, magában a termelés aktusában tekintve, – ez a pénz, amellyel közvetlenül megvásárolja a terméket, különös tevékenységének tárgyát; de *különös* pénz, amely éppen csak ezt a *meghatározott* terméket vásárolja meg. Hogy közvetlenül az *általános* pénz legyen, eleve nem *különös*

[116] Uo. 133.

munkának, hanem *általánosnak* kellene lennie, azaz eleve az *általános termelés* tagjaként *tételezettnek*. Ennél az előfeltevésnél azonban nem a csere adná csak a munkának az általános jelleget, hanem a munka előfeltételül szolgáló közösségi jellege határozná meg a termékben való részesedést. A termelés közösségi jellege a terméket eleve közösségi, általános termékké tenné. A termelésben eredetileg végbemenő csere – amely nem csereértékek cseréje lenne, hanem tevékenységeké, amelyeket közösségi szükségletek, közösségi célok határoznának meg – eleve magában foglalná az egyesnek a közösségi termékvilágban való részesedését. A csereértékek alapzatán a munkát csak a *csere* révén *tételezik* általánosnak. Ezen [ti. a közösségi – T. F.] az alapzaton a munka ilyennek lenne *tételezve* a csere előtt; azaz a termékek cseréje egyáltalában nem lenne a *közeg*, amely által az egyesnek az általános termelésben való részesedése közvetítődnék. Közvetítésnek természetesen kell végbemennie. Az első esetben, amely az egyesek önálló termeléséből indul ki – bármennyire meghatározzák, módosítják is post festum egymást ezek az önálló termelések egymáshoz való vonatkozásaik révén –, a közvetítés az áruk cseréje, a csereérték, a pénz révén megy végbe, amelyek mind egyugyanazon viszonynak kifejezései. A második esetben *maga az előfeltevés közvetített;* azaz egy közösségi termelés, a közösségiség mint a termelés alapzata van előfeltételezve. Az egyesnek a munkája eleve mint társadalmi munka van tételezve. Ezért bármi is a különös anyagi alakja a terméknek, amelyet az egyes létrehoz vagy létrehozni segít, – amit a munkájával megvásárolt, az nem egy meghatá-

rozott különös termék, hanem egy meghatározott részesedés a közösségi termelésben... A munka egy megosztása helyett, amely a csereértékek cseréjében szükségszerűen létrehozza magát, a munka olyan megszervezése megy végbe, amelynek következménye az egyesnek a közösségi fogyasztásban való részesedése."[117]

A munka e gondolatmenet szerint a közösségi berendezkedés közvetítésével közvetlenül (konkrét) általános munkává válik, a közösségileg szervezett általános termelés konkrét totalitásának szerves részévé; ez pedig véget vet a Geldwesen uralmának, amelyben a munka merő absztrakt-általános munkára redukálódott. „Közösségi termelést előfeltételezve az időmeghatározás természetesen lényeges marad. Minél kevesebb időre van a társadalomnak szüksége ahhoz, hogy búzát, jószágot stb. termeljen, annál több időt nyer más termelésre, anyagira vagy szellemire. Mint az egyes egyénnél, a társadalom fejlődésének, élvezetének és tevékenységének mindenoldalúsága is az időmegtakarítástól függ. Idővel való gazdálkodás, erre oldódik fel végül minden gazdálkodás. A társadalomnak ugyanúgy célszerűen kell beosztania idejét, hogy össz-szükségletei szerinti termelést érjen el, ahogy az egyesnek helyesen kell beosztania idejét, hogy kellő arányokban ismereteket szerezzen, vagy hogy a tevékenységével szemben támasztott különböző követeléseknek eleget tegyen. Az idővel való gazdálkodás tehát, akárcsak a munkaidőnek a termelés különböző ágaira való tervszerű elosztása, első gazdasági törvény

[117] Uo. 86–87.

marad a közösségi termelés alapzatán. Sőt, sokkal magasabb fokban válik törvénnyé. Ez azonban lényegileg különbözik a csereértékeknek (munkának vagy munkatermékeknek) a munkaidővel való mérésétől. Az egyeseknek ugyanabban a *munkaágban* való munkái és a munka különböző fajtái nemcsak *mennyiségileg*, hanem *minőségileg* is különbözőek."[118] – Itt kell megjegyeznünk, hogy az idézett fejtegetéssel semmiféle ellentmondásban nincs, hanem éppen ezen alapszik a még nem kifejletten kommunista, hanem „csak" szocialista elosztás elve, a „mindenkinek munkája szerint". A termelési eszközök magántulajdonának szocialista állami tulajdonba vétele után az „általános termelés" fejlesztésének összérdeke még hosszú ideig megköveteli, hogy a termékek elosztásának szabályozója az absztrakt munka szerinti munkaidőmérés legyen. Ez a kapitalizmus „anyajegye" ugyan a szocializmuson, de egyrészt elkerülhetetlen, másrészt pedig már kétségtelenül az egyéni és társadalmi idővel való kommunista gazdálkodás tervszerű (és tervesítésre alkalmas) eszköze a szocializmusban is. Marxot idézve a gothai programtervezet „Kritiká"-jából: „Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez egyenértékek cseréje. A tartalom és a forma megváltozott, mert a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert másfelől egyéni fogyasztási eszközökön kívül semmi sem mehet át az egyesek tulajdonába. Ami azonban a fogyasztási eszközöknek az egyes termelők közötti elosztását illeti,

[118] Uo. 87–88.

ugyanaz az elv uralkodik, mint áruegyenértékek cseréjénél, ugyanannyi egyik formában levő munka cserélődik ki ugyanannyi másik formában levő munkával."[119]

Ám térjünk vissza a közvetlenül általános munka marxi fogalmához, amelynek még további meghatározását olvashatjuk a „Grundrisse"-ben. Egyebek közt arról szólván, hogy a munka külsőleg megszabott kényszerből – ha nem is puszta szórakozássá, hanem ellenkezőleg, komoly erőfeszítéssel járó – „szabad munkálkodássá" fog átváltozni, Marx a következőket írja: „Az anyagi termelés munkája ezt a jelleget csak azáltal kaphatja meg, hogy 1. társadalmi jellege tételezve van, 2. hogy tudományos jellegű, hogy egyszersmind általános munka, az embernek nem mint meghatározottan idomított természeti erőnek az erőfeszítése, hanem mint olyan szubjektumnak, amely a termelési folyamatban nem pusztán természeti, természetadta formában, hanem mint az összes természeti erőket szabályozó tevékenység jelenik meg."[120] S e formulával, amely a közvetlenül általános munka fogalmát megint csak szembeállítja az absztrakt (értéktermelő) munkával, eljutottunk a „Grundrisse" ama fejtegetéseihez, amelyekben Marx zseniálisan kikövetkeztette a XX. század ún. tudományos-technikai forradalmának szükségszerűségét. „Ellentmondás a polgári termelés alapzata *(értékmérő)* és maga a fejlődés között" címmel olvashatjuk: „...abban a mértékben, ahogy a nagyipar kifejlődik, a valóságos gazdagság megteremtése kevésbé függ a mun-

[119] MEM 19, 18.
[120] MEM 46/II, 86.

kaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől, mint azoknak a hatóerőknek a hatalmától, melyeket a munkaidő alatt mozgásba hoznak, és amely maga – ezeknek erőteljes hatékonysága – megint nem áll semmilyen arányban a közvetlen munkaidővel, amelybe termelésük kerül, hanem éppenséggel a tudomány általános állásától és a technológia haladásától, vagyis e tudománynak a termelésre való alkalmazásától függ. (Ennek a tudománynak, különösen a természettudománynak és vele valamennyi többinek, fejlődése maga megint arányban áll az anyagi termelés fejlődésével.) Pl. a mezőgazdaság a materiális anyagcsere tudományának puszta alkalmazása lesz, hogy hogyan szabályozandó ez az anyagcsere a legelőnyösebben az egész társadalomtest számára. A valóságos gazdagság éppen – s ezt a nagyipar felfedi – az alkalmazott munkaidő és a terméke közti roppant aránytalanságban nyilatkozik meg, valamint éppúgy a tiszta elvonatkoztatásra redukált munka [ti. az absztrakt, munkaidővel mérhető munka – T. F.] és az általa felügyelt termelési folyamat hatalma közti minőségi aránytalanságban. A munka többé nem annyira a termelési folyamatba bezártként jelenik meg, mint inkább az ember őrzőként és szabályozóként viszonyul magához a termelési folyamathoz... A munkás a termelési folyamat mellé lép, ahelyett, hogy fő ágense lenne. Ebben az átváltozásban nem a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén – egy-

szóval a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg."[121]

Az „általános termelés" tehát a kommunizmusban a közösségekbe szerveződött „társadalomtest" termelőtevékenysége lesz, amely a folyamatban éppúgy előfeltételezi, mint megalapozza az emberi egyéniség szabad fejlődését. „A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a gyarapításával, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére... A szabad idő – amely éppúgy pihenőidő, mint magasabb tevékenységre való idő – a birtokosát természetesen más szubjektummá változtatta, és e más szubjektumként lép ez be aztán a közvetlen termelési folyamatba is. Ez az utóbbi egyszersmind diszciplina, a létrejövő emberre való vonatkozásban tekintve, mint ahogy gyakorlás, kísérleti tudomány, anyagilag teremtő és tárgyiasuló tudomány a létrejött emberre való vonatkozásban, akinek fejében a társadalom felhalmozott tudása létezik. Mindkettő számára, amennyiben a munka gyakorlati kézbevételt követel és szabad mozgást, mint a mezőgazdaságban, ez egyszersmind testgyakorlás."[122]

S ezen a ponton óhatatlanul emlékezetünkbe idéződik a fiatal Marx „antropológiája", a „végigvitt naturalizmus = humanizmus" és „végigvitt humanizmus = naturalizmus" elve. Mert a politikai gazdaságtan marxi bírálata megbonthatatlan logikai zártsággal torkollik a közösségi-tár-

[121] Uo. 168–169.
[122] Uo. 174–175.

sadalmi egyéniséggé fejlődött „nembeli lény" és a tőle való elvonatkoztatással elgondolt természet anyagcseréjének problematikájába; mégpedig azért e logikai szükségszerűség, mert végső fokon a történelem valamennyi közösségformája sem volt más, mint az egyének és a természet szükségszerű anyagcseréjének közvetítése. Ez a közvetítés a prekapitalista termelésformákban még „bornírt", közvetlenül természetmegszabta alakot öltött, még a társadalmi munkamegosztás történelmileg létrejött formái is „természetadtának" bizonyultak az egyének számára; a kapitalizmus azonban jórészt megsemmisítette a társadalmiság közvetlenül természetadta formáit, hogy helyettük és fölöttük a társadalmiság egészen új formáit tegye uralkodóvá. A kapitalizmusban létrejövő társadalmiság az egyénektől elidegenedett lévén, számukra megint csak „természetadtának" bizonyul, ám ugyanakkor létrehozza forradalmi meghaladásának előfeltételeit is, a közösségiség tekintetében azáltal, hogy a prekapitalista „bornírtságokból" kiszabadított egyének számára lehetővé – sőt, a proletariátus számára szükségszerűséggé – teszi a valóban „radikálisan új" típusú, szabadon választott közösségek megteremtését. Az „egyének mint egyének társulása" közösségtípus uralkodóvá válásának világtörténelmi előfeltétele a kapitalizmusban kitermelődő társadalmiság, amelynek természeti megalapozottsága már csak igen áttételes, többszörösen közvetített. A „Grundrisse" egy megfogalmazása szerint: „Először tisztán ki kell munkálódnia a kölcsönös függőségnek, mielőtt valóságos társadalmi közösségiségre lehet gondolni. Valamennyi viszony mint a társadalom által tételezett, nem

mint a természet által meghatározott."[123] Ám a „természeti korlátok visszaszorításának" tőkés-nagyipari módja, a természetadta közösségi „bornírtság" szétfeszítésének Geldwesen-formája ugyanakkor megtámadja és tendenciáját tekintve felemészti az emberi létezés természeti alapzatait is, a földet és az egyéneket mint természeti lényeket egyaránt. Minthogy pedig nyilvánvaló, hogy a kapitalizmus ezt az ellentmondást csak egy teljesen ésszerűtlen végtelen körben-forgásba terelheti, de megoldani sohasem tudja, az ember és természet szükségszerű anyagcseréjének normalizálása is a kommunizmusra vár. Éppen ezért nézetünk szerint a marxizmus megalapítóinak ezzel kapcsolatos elgondolásait (a nagyvárosok „megszüntetése" stb.) a legkomolyabban kell venni, mert ezek a gondolatok nem ötletek, hanem a kommunizmus tudományos elméletének szükségszerű mozzanatai.[124]

Az „egyének mint egyének társulása", amely a proletárok számára a tőkével szemben szükségszerűség, funkcionális típusait és formáit tekintve sem önkényes-tetszőleges közösség. Szükségszerű mindenekelőtt, hogy a munkások egyesülése megragadja, átalakítsa és szolgálatába állítsa a különös munka közösségtípusát; történelmi tény, hogy a szakszervezetek a céhformából fejlődtek ki. Marx és Engels ugyanakkor, amikor elkerülhetetlennek tartották a céhforma kiküszöbölését, sőt a szakszervezetek „általános uniója" útján a munkásmozgalom nemzeti méretű és nemzetközi politikai formáinak kifejlesztését,

[123] MEM 46/I, 179.
[124] Vö. pl. A tőke, I. könyv: MEM 23, 470–472.

egyúttal a szakszervezeti közösségtípus specifikus funkcióját is hangsúlyozták.[125] A „baloldaliséggal" vitatkozó Lenin is nagyfokú történelmi realizmussal védte meg a szakszervezeteket mint „a kommunizmus iskoláit".[126] A forradalmi proletároknak „A német ideológiá"-ban jellemzett új típusú közössége történelmileg először a szakmai szervezetekből indult ki, hogy aztán a munkásosztály politikai pártjává fejlődjék, majd pedig – mihelyt teheti – megragadja és a kommunista fejlődés támaszaivá változtassa a „hagyományos" közösségtípusokat is, a lakóhelyi közösségektől a nemzetekig, sőt a családoktól az „általános termelés" különböző szükségszerű munkakooperációs szervezeteiig. A család, a lakóhelyi közösség, a különös munka közössége, a nemzet: „világtörténelmileg idejétmúlt" kategóriák, azaz szerencsére visszavonhatatlanul elmúltak azok a korok, amikor az egyének fölött ezek a valóságos-illuzórikus közösségi szervezetek uralkodhattak; a világtörténelmi túlhaladottság azonban nem semmisítette meg, és sohasem fogja megsemmisíteni a történelmi formáiknak is mintegy természeti bázisaként szolgált funkciókat, amelyek természetiek és társadalmiak egyszerre. Ha feltételezzük, hogy a társadalmiságnak ezek a történelmi alakzatai nem csupán új tartalmat és formát nyernek a kommunizmusban, hanem teljesen megsemmisülnek, ezzel éppen az egyéniség tagadásának „nyers kommunista", kispolgári-szocialista álláspontjára csú-

[125] Vö. pl. Marx 1868. október 13-án Schweitzerhez írt levelével: Marx–Engels, Válogatott levelek, Budapest 1950, 249–250.

[126] Vö. Lenin, „Baloldaliság" – a kommunizmus gyermekbetegsége, Budapest 1971, 52–55.

szunk át, mint ez az anarchizmus és álbaloldaliság minden eddigi változatával meg is történt.[127]

A kapitalizmus megdöntésével fejlődésnek induló új közösségiség nem állítja vissza a régi „bornírtságokat", de a bennük kifejlődött tartalmakat a továbbfejlődést biztosító adekvát formákkal együtt a kommunista Gemeinwesen-berendezkedés elemi formáivá, szerves részeivé, az új totalitás mozzanataivá teszi. Hogy ez elemi formák általunk emlegetett alaptípusainak egyenként mi köze van és lesz az „általános termelés" szervezetéhez, az már nem elméleti kérdés, hanem gyakorlati, amellyel kapcsolatban egyetlen elméleti szempontunk az lehet, hogy ez már a technológiai „tekintély" és az egyének közös dolga. Mindenesetre, Marx még az „általános termelés" közösségi megszervezéséhez is fontosnak tartotta a „hagyományos" közösségformák lehetőségeinek kiaknázását. Példaként álljon itt néhány mondata a Vera Zaszulicsnak írt levele első fogalmazványából, az orosz obscsina-forma perspektívájáról: „...Oroszországban a körülmények egyedülálló összejátszása következtében az országos méretekben még fennálló földközösség fokozatosan levetheti ősi vonásait és közvetlenül kifejlődhetik országos méretekben a kollektív termelés elemeként. Éppen a tőkés termeléssel való egyidejű fennállása következtében elsajátíthatja annak összes pozitív vívmányait, mégpedig anélkül, hogy átmenne annak borzalmas viszontagságain."[128] Persze az obscsinának ezt az „átmenté-

[127] „Ez a fő dolog... – *nivellálni*" – állapította meg Bakunyin „Államiság és anarchia" c. könyvét kommentálva Marx. Vö. MEM 18, 588 skk.

[128] MEM 19, 262.

sét" Marxnak eszébe sem juthatott más alapzaton elgondolni, mint a földek nacionalizálásának alapzatán.[129] A kommunizmusnak a politikai hatalom birtokában nincs félnivalója az őstársadalom vagy a prekapitalizmus közösségi formáitól, ellenkezőleg, minden „életképes" közösségformát megfelelően átalakítva az új Gemeinwesen elemévé szervezhet. Marx levélfogalmazványának szavaival az obscsina példáján: „Egy másik körülmény, amely kedvez az orosz közösség (fejlesztése útján való) fennmaradásának, abban áll, hogy ez a közösség nemcsak kortársa a tőkés termelésnek, hanem túl is élte azt a korszakot, amelyben e társadalmi rendszer még érintetlenül jelent meg, sőt e rendszer Nyugat-Európában éppúgy, mint az Egyesült Államokban harcban találja mind a tudománnyal, mind a néptömegekkel, mind magukkal a termelőerőkkel, amelyeket létrehoz. Egyszóval válságban találja, amely csak e rendszer kiküszöbölésével fog végződni, a modern társadalmak visszatérésével a közös tulajdon »archaikus« típusához, egy olyan formához, amelyben – mint egy amerikai szerző [ti. L. Morgan – T. F.] mondja, aki semmiképp sem gyanúsítható forradalmi tendenciákkal... – »az új rendszer«, mely felé a modern társadalom tendál, »egy archaikus társadalmi típusnak magasabb formában (in a superior form) való újjászületése (revival)

[129] „...én azt mondom:" – írta Marx „A föld államosítása" címmel 1872-ben – „A jövő úgy fog dönteni, hogy a föld csak a nemzet tulajdonában lehet. Ha a földet szövetkezett mezőgazdasági munkások kezébe adnák, ezzel az egész társadalmat kiszolgáltatnák a termelők egy külön osztályának." MEM 18, 55. – Ezért Marx és Lenin föld-nacionalizálási programja között semmiféle ellentmondás nem létezik.

lesz«. Ne hagyjuk hát magunkat túlzottan megrémíteni az »archaikus« szóval."[130]

Tanulmányunk most már oly sokféle részletkérdésbe torkollik, hogy itt az ideje lezárni ezt az egyébként is igen hiányos gondolatmenetet. A marxista közösségelméletnek ma még annyira hiányoznak a megfelelő előmunkálatai, hogy terjedelmes idézetgyűjteményünk a legjobb esetben is csak jelezhette azt a törekvésünket, hogy egy közösségelmélet alapjait Marx történelmi módszerével, a történelem valóságos értékeinek feltárásával próbáljuk lerakni. Azok a mai szerzők, akik az emberiség „előtörténetének" közösségformáiban nem hajlandók a kommunista Gemeinwesen lehetséges elemeit látni, megszívlelhetnék Leninnek a „baloldaliság" bírálatául írt, közvetlenül a kommunista taktikáról szóló, ám módszertanilag sokkal általánosabb érvényű szavait: „A régi formák szétrepedtek, mert kiderült, hogy új tartalmuk – proletárellenes, reakciós tartalmuk – mértéktelenül kifejlődött. Most a nemzetközi kommunista mozgalom fejlődése szempontjából munkánknak olyan határozott, olyan erőteljes, olyan hatalmas tartalma van (dolgozni a szovjethatalomért, a proletárdiktatúráért), hogy ez a tartalom bármely formában, az új meg a régi formában egyaránt, megnyilvánulhat, és *meg is kell* nyilvánulnia, hogy átalakíthatja, legyőzheti, alárendelheti magának – és ezt meg is kell tennie – valamennyi formát, nemcsak az újakat, hanem a régieket is – nem azért, hogy megbékéljünk a régiekkel, hanem azért, hogy képesek legyünk minden új és régi

[130] MEM 19, 262–263.

formát a kommunizmus teljes és végleges, döntő és visszavonhatatlan győzelmének eszközévé tenni."[131]

Valóban, a kommunista taktikának még az olyan formákat is tudnia kell a szocialista építés szolgálatában működtetni, mint például a különféle vallási közösségek. A kommunizmusnak mint Gemeinwesennek azonban nyilvánvalóan nem minden történelmi közösségforma lesz alkotóeleme, sőt joggal mondhatjuk, egyetlen történelmi forma sem lesz alkotóeleme a maga „hagyományos" változatában. Ám ugyanakkor néhány egészen elemi közösségtípusnak az „egyének mint egyének közösségévé" emelt formában való fennmaradása, a történelmi formákban kifejlődött emberi-társadalmi értékeknek a továbbfejlődése természetileg megalapozott társadalmi szükségszerűség, s az individualitás szabadsága csak e szükségszerűség bázisán realizálható. A kommunizmus mint Gemeinwesen elemi közösségtípusait és formáit nem „szabadon" kitalálni kell, hanem felismerni tudni a történelem kitermelte alakváltozatokban és a jelen reális létezésmódjaiban. E tanulmány, amelynek tévedéseit majd további kutatások korrigálják, helyesnek bizonyuló mozzanatait pedig továbbépítik, semmi más célt nem tűzhetett maga elé, mint hogy közösségelméleti erőfeszítéseinkhez a természeti és történelmi meghatározottságok szempontjának hangsúlyozásával járuljon hozzá.

(1972 december – 1973 február)

[131] Lenin, „Baloldaliság" 136–137.

FÜGGELÉK

LENIN ÉS A KULTURÁLIS FORRADALOM

A kulturális forradalom kifejezést a szocialista átmenet egyik középponti jelentőségű kategóriájaként régóta használjuk. Napjainkban azonban oly sokféle, gyakran ellentétes értelmezést adnak e fogalomnak, hogy a kifejezés puszta használata, amely az értelmezést mellőzi, tudományosan már semmit sem jelent. A köztudatban elmosódik az a világos és határozott értelmezés is, amelyet Lenin adott a „kultúra" és „kulturális forradalom" kifejezéseknek – pedig a lenini fogalmak értelmezésének igen jó hagyományai is vannak, amelyeket csak felújítani kell ahhoz, hogy a marxizmus az elméleti folytonosság bázisán nézhessen szembe napjaink és a jövő kulturális problémáival.

Lenin kultúra-fogalmának alapvető szempontjait különös plasztikussággal írta le Lukács György, aki fiatal korának kultúrfilozófiai érdeklődése miatt is, de méginkább 1919-es művelődéspolitikai felelősségvállalásából fakadóan, éppen a leninizmus kultúrafogalmára és művelődéspolitikájára figyelt különös éberséggel. Már 1921-ben Lukács ír előszót Lenin „Az ifjúsági szövetségek felada-

tai" című beszédének magyar fordításához, megállapítva, hogy benne Lenin a tanulást tűzi ki legfőbb feladatként az ifjúság számára, a tanulást, „amely az osztályharc új frontja lesz"[1]. Később Lukács meggyőzően állapítja meg, hogy Lenin felfogásában a kultúrának mindenekelőtt anyagi alapjairól kell gondoskodni; hogy ezzel kapcsolatban milyen jelentősége van a szabad időnek; hogy a lenini fogalom nem megörökíti, hanem feloldja kultúra és civilizáció kapitalizmusbeli divergenciájának problémáját; hogy Leninnek szocialista kultúra fogalma van, nem pedig proletárkultúra fogalma; hogy Lenin felfogásában a szocialista kultúra az emberiség egész megelőző kultúrájának elsajátítására épül.[2] Ez természetesen nem csak Lukács értelmezése, ellenkezőleg, ezek az alapgondolatok napjainkra jórészt átmentek a köztudatba. Mégis, ma talán annyiféle kultúrafelfogás és művelődéspolitikai gyakorlat van, ahány szocialista ország, aminek egyik oka bizonnyal az, hogy a legáltalánosabb elvek alapján még számtalan fontos kérdés vethető fel és oldható meg különbözőképpen. Hogy a marxizmus–leninizmus folytatásra méltó hagyományait felelevenithessük, kíséreljük meg Lenin kultúra fogalmát a szokásosnál kissé sarkosabban megfogalmazni.

Kiindulásul állapítsuk meg, hogy az a Lenin, aki életművében az orosz kultúra legjobb hagyományait tudta összekapcsolni a marxizmussal, Oroszország kultúrájáról

[1] Idézi Réti László, Lenin és a magyar munkásmozgalom, Budapest 1970. 256.

[2] Vö. különösen „Lenin és a kultúra kérdései" c. tanulmányával: Lukács György, Lenin, Budapest 1970, 137–162.

szólva sohasem a kulturális csúcsteljesítményeket emelte ki, hanem a tömegek alacsony kulturális színvonalát írta a cárizmus számlájára; Oroszország kultúráját sohasem Tolsztoj, Csernisevszkij vagy Gorkij színvonalával jellemezte, hanem az írástudatlanság megdöbbentő számadataival.[3] Ebből megítélhetően: Lenin kultúrán – és persze civilizáción – mindenekelőtt a tömegek kultúráját, kulturáltságát értette. S ezt természetesnek kell találnunk, ha meggondoljuk, hogy Lenint legfőképpen a proletárforradalom és a szocializmus reális lehetőségei, előfeltételei, alapjai érdekelték. Egész kultúrpolitikai, sőt bizonyos értelemben egész elméleti és gyakorlati tevékenységének egyik kiindulópontja és megmaradó alapzata a kultúrának ez az igazán demokratikus felfogása, amelynek mintegy szimbóluma, hogy élettársa, Krupszkaja, a pedagógia elméletére és a nevelésügy szervezésére összpontosította erőfeszítéseit.[4]

S Lenin éppen a kulturálisan elmaradott Oroszországban vezethette győzelemre a proletárforradalmat. Következésképpen kezdettől fogva világosan látta, hogy a tömegek kultúrájának fejlesztése a proletárdiktatúra bizonyos szempontból legfőbb feladata, lényege. A kultúra és nevelés kérdését mindenekelőtt az utópizmustól szabadítja meg. „A régi utópista szocialisták úgy képzelték – írja 1919-ben »A szovjethatalom sikerei és nehézségei«

[3] Vö. pl. 1913-ban írt, „A népművelési minisztérium politikájának kérdéséhez" c. cikkével: Lenin Összes Művei 23, Budapest 1969, 125–134.

[4] Vö. N. K. Krupszkaja, Közoktatás és demokrácia, Budapest 1957.

címmel –, hogy a szocializmust fel lehet építeni más emberekkel, hogy előbb derék, minden tekintetben kifogástalan, nagyon jól képzett embereket nevelnek és ezekből fogják felépíteni a szocializmust. Mi mindig nevettünk ezen, és azt mondtuk, hogy ez bábjáték, finnyás kisasszonyok pepecselése a szocializmussal, nem pedig komoly politika. – Mi a szocializmust abból az emberanyagból akarjuk felépíteni, amelyet a kapitalizmus nevelt, amelyet a kapitalizmus megrontott, elzüllesztett, de amelyet meg is edzett a harcra. „A kapitalizmus azonban csak egy kisebbségnek biztosít kultúrát. Márpedig nekünk ebből a kultúrából kell felépítenünk a szocializmust. Más anyaggal nem rendelkezünk. Mi azonnal akarjuk építeni a szocializmust abból az anyagból, amelyet a kapitalizmus hagyott ránk egyik napról a másikra, most mindjárt, nem pedig abból az emberanyagból, amelyet melegágyban készítenek elő, ha egyáltalán foglalkozunk ezzel a mesével. Vannak burzsoá szakembereink, és másfélék nincsenek. Nincsenek más tégláink, nincs miből építenünk. A szocializmusnak győznie kell, és nekünk, szocialistáknak és kommunistáknak, gyakorlatilag kell bebizonyítanunk, hogy képesek vagyunk felépíteni a szocializmust ezekből a téglákból, ebből az anyagból, képesek vagyunk felépíteni a szocialista társadalmat olyan proletárokból, akik csak elvétve jutottak kultúrához, és burzsoá szakemberekből. – S ha önök nem építik fel a kommunista társadalmat ebből az anyagból, akkor üres szájhősök, fecsegők."[5]

Minél nagyobb zajt csaptak a „proletárkultúra" avant-

[5] Lenin Művei 29, Budapest 1953, 56. 57.

gardista jelszavával, annál konokabbul ismételgeti Lenin a maga felfogását: „egyesítsük a győztes proletárforradalmat a burzsoá kultúrával, a burzsoá tudománnyal és technikával, amely eddig kevesek kincse volt" mert „az egész burzsoá kultúra birtokbavétele" a kommunizmus felépítésének alapfeltétele.[6] Az I. Összoroszországi Iskolánkívüli Oktatási Kongresszuson mondott üdvözlő beszédében így nyilatkozik Bogdanovék irányzatáról: „...igen sok a burzsoá értelmiség soraiból kikerülő ember, amely értelmiség a munkások és a parasztok új alapokon megszervezett közművelődési intézményeiben lépten-nyomon a legalkalmasabb érvényesülési teret látta a filozófiával vagy a kultúrával kapcsolatos egyéni hóbortjai számára, ahol aztán a legnagyobb sületlenségeket lépten-nyomon holmi újdonságnak tüntette fel, s a tisztán proletárművészet és proletárkultúra ürügyén valami hallatlan értelmetlenséggel állt elő. De az első időben ez természetes és talán megbocsátható volt, s nem róható fel a széles körű mozgalom bűnéül, és én remélem, hogy végeredményben mégiscsak kikecmergünk valahogy ebből és ki is fogunk belőle kecmeregni". Az avantgardisták „egyéni hóbortjai" helyett: „Hozzá kell látnunk egy egyszerű, de halaszthatatlanul fontos dologhoz, az írástudók mozgósításához és az írástudatlanság elleni harchoz."[7]

* * *

Eközben békés forradalomban megszületik a Magyar Tanácsköztársaság. Lenin hatalmas jelentőséget tulajdo-

[6] Vö. uo. 62.
[7] Uo. 338, 340.

nít a magyar forradalom békés jellegének, s érdekes, hogy ezt a VIII. pártkongresszuson, március 23-án mondott beszédében Magyarország kulturáltságával magyarázza: „Egy kulturáltabb ország burzsoáziája világosabban ismerte fel, mint a mi burzsoáziánk október 25-e előestéjén, hogy az ország a pusztulás útját járja, hogy a népre egyre súlyosabb és súlyosabb megpróbáltatások zúdulnak – tehát a hatalomnak a Tanácsok kezében kell lennie, tehát a magyar munkásoknak és parasztoknak, az új, szovjet, proletár demokráciának kell megmentenie az országot."[8] Éppen eredetisége miatt tartja a magyar forradalmat világtörténelmi jelentőségű fordulatnak, amely egyben Szovjetoroszország számára nagy erkölcsi győzelem, hiszen „egy kulturáltabb ország burzsoáziája" nem kevesebbet látott be, mint hogy Oroszország példáját kell követni. Tudjuk, milyen segítségváró reménységgel fordultak 1919 magyar kommunistái Lenin Oroszországa felé, s nemigen gondolunk arra, micsoda nagy lehetőségek és – ha furcsa is a szó – segítség reményével figyelte Lenin a kis Magyar Tanácsköztársaság gyors sikereit. Április 3-án Oroszország nehézségeinek egyik okát abban jelöli meg, hogy a szovjethatalmat a patriotizmus ellenében kellett megteremteni; beszél az orosz burzsoázia „veszett ellenállásáról," amely véres utat kényszerített a forradalomra, majd így folytatja: „Abban az államban, amelyben a burzsoázia nem fog ilyen veszett ellenállást tanúsítani, a szovjethatalom feladatai könnyebbek lesznek, munkája során elkerülheti majd azt az erőszakot, azt a véres utat,

[8] Uo. 222.

amelyre Kerenszkij úrék és az imperialisták kényszerítettek bennünket. Mi még nehezebb utat is végig fogunk járni. Ám legyen Oroszországnak osztályrésze, hogy más országoknál több áldozatot kell hoznia. Ez nem meglepő, tekintve, hogy ránk csak ócska romhalmaz maradt örökségül. Más országok más, emberibb úton jutnak el ugyanahhoz – a szovjethatalomhoz. Épp ezért lesz Magyarország példájának döntő jelentősége... Egyedül Oroszország példája nem volt érthető az egész világ munkásságának." S megrendítő, ahogyan hozzáteszi: „Öreg emberek azt szokták mondani: »Felnőttek a gyerekek, emberré lettek, most már meghalhatunk«. Mi nem készülünk meghalni, mi haladunk a győzelem felé, de amikor olyan gyermeket látunk, mint Magyarország, ahol már szovjethatalom van, akkor azt mondjuk, hogy mi már megtettük a magunkét nemcsak orosz, hanem nemzetközi méretekben is, és hogy mi kibírunk minden szörnyű nehézséget, hogy teljes győzelmet arassunk, hogy az orosz és magyar Szovjet Köztársaság kiterebélyesedjék – és meglátjuk, ki is fog terebélyesedni – Nemzetközi Szovjet Köztársasággá."[9]

Nem kétséges, hogy Lenin a kis Magyarország magasabb színvonalú tömegkultúrájában látta a szocializmus sikeresebb és gyorsabb építésének alapját. Egy április 17-én tartott beszédének újságtudósítása szerint azt mondotta: „Magyarország, Oroszországhoz képest kis ország, de a magyar forradalom talán nagyobb szerepet játszik a történelemben, mint az orosz forradalom. Ebben a kultú-

[9] Uo. 272–273.

rált országban figyelembe veszik az orosz forradalom minden tapasztalatát, keményen végrehajtják a szocializálást, és annak következtében, hogy a talaj jobban elő van készítve, tervszerűbben és sikeresebben épül a szocializmus."[10] S aligha puszta udvariasság volt, amikor így kezdte május 27-én írott Üdvözletét a magyar munkásoknak: „Elvtársak! Lelkesedéssel és örömmel töltenek el bennünket a hírek, amelyeket a Magyar Tanácsköztársaság politikusaitól kapunk. Alig több mint két hónapja áll fenn Magyarországon a Tanácshatalom, de szervezettség tekintetében a magyar proletariátus, úgy látszik, már túltett rajtunk. Ez érthető, mert Magyarországon a lakosság általános kulturális színvonala magasabb, azonkívül az ipari munkások aránya az egész lakossághoz képest (a mai Magyarországnak 8 millió lakosa van, ebből Budapestnek 1 millió) hasonlíthatatlanul nagyobb, végül a szovjet rendszerre, a proletárdiktatúrára való átmenet is hasonlíthatatlanul könnyebb és békésebb volt Magyarországon."[11] – Szavaiból nem a részletek tárgyi igazsága érdekes ma már, hanem kultúrafelfogása és vele összefüggésben a szocialista építés lehetőségeiről szőtt gondolatai. Magyarország esetében nem is igazán fejlett, csak Oroszországnál valamivel „kulturáltabb" országról volt szó, s Lenin máris a szocializmusba való átmenet meggyorsulását várta tőle.

* * *

[10] Uo. 325.
[11] Uo. 393.

A Magyar Tanácsköztársaság azonban összeroppant az intervenció csapásai alatt, s Szovjetoroszország magára maradt a szocialista építés óriási nehézségei közepette. 1920-ban az Oroszországi Kommunista Ifjúsági Szövetség III. Összoroszországi kongresszusán mondott híres beszédében Lenin kijelenti, hogy „a kommunista társadalom megteremtésének igazi feladata... az ifjúságra vár", s az ifjúság feladatait a híres jelszóba sűríti: tanulni. Persze, nem a régi módon, nem magolni, hanem újszerű, kommunista módon tanulni. Ugyanakkor: „Hiba volna úgy gondolkozni, hogy elég elsajátítani a kommunista jelszavakat, a kommunista tudomány következtetéseit, anélkül, hogy elsajátítanánk az ismereteknek azt az összességét, amelynek következménye maga a kommunizmus. A marxizmus a példája annak, hogyan született meg az emberi ismeretek összességéből a kommunizmus." Ezért járnak tévúton a „proletárkultúra" hívei. „A proletárkultúrának – mondja Lenin, egyelőre megtartva a kifejezést – ama felhalmozott tudás törvényszerű továbbfejlődésének kell lennie, amelyet az emberiség a tőkés-földesúri-hivatalnoki társadalom igája alatt szerzett meg. Mindezek az utak és ösvények a proletárkultúrához vezettek, vezetnek és fognak vezetni továbbra is, ugyanúgy, ahogy a Marx átdolgozta politikai gazdaságtan megmutatta nekünk, hova kell eljutnia az emberi társadalomnak, megmutatta az átmenetet az osztályharchoz, a proletárforradalom kezdetéhez." A felhalmozott tudás elsajátítása abszolút szükségszerűség még az anyagi-technikai bázis megteremtéséhez is, hiszen „a villamosítás megvalósítására tudatlan emberek nem alkalmasak", ehhez technikai

kulturáltság kell. Az ifjúságnak meg kell értenie, „hogy a kommunizmust csak a korunk színvonalán álló műveltség alapján valósíthatja meg, és hogyha ezzel a műveltséggel nem fog rendelkezni, a kommunizmus csak óhaj marad"[12].

A nagybeteg Lenint élete utolsó heteiben is e döntő szempontból foglalkoztatta a tömegkultúra kérdése. Egy, az írástudatlanságot kimutató statisztikai munka megjelenésekor azt mondja Naplójegyzeteiben: „Míg mi proletárkultúráról és a proletárkultúrának a burzsoá kultúrához való viszonyáról fecsegtünk, a tények olyan számokat tárnak elénk, amelyek azt mutatják, hogy még a burzsoá kultúra tekintetében is nagyon gyengén állunk. Kiderült, mint ahogy várható is volt, hogy az általános írni-olvasni tudástól még nagyon messze vagyunk, s hogy még az a haladás is túlságosan lassú, amit a cári időkhöz... viszonyítva tettünk. Baljós figyelmeztetés és szemrehányás ez azoknak, akik a »proletárkultúra« fellegei között lebegtek és lebegnek. Láthatjuk ebből, mennyi sürgős hétköznapi munkát kell még elvégeznünk, hogy elérjük egy közönséges nyugat-európai civilizált állam színvonalát. Láthatjuk továbbá belőle, milyen rengeteg munka vár még ránk, hogy proletárvívmányaink talaján valóban elérjünk valamelyes kultúrszínvonalat." A kulturális fejlődés lehetőségét illetően Lenin egy cseppet sem pesszimista. Azt mondja: „Arról a félázsiai kulturálatlanságról kell beszélnünk, amelyből eddig még nem kászolódtunk ki, s komoly erőfeszítések nélkül nem is tudunk kikászolódni,

[12] Vö. Lenin Művei 31, Budapest 1951, 285–292.

noha megvan rá a lehetőségünk, mert sehol nem szomjazzák annyira a néptömegek az igazi kultúrát, mint nálunk; sehol nem vetik fel e kultúra kérdéseit olyan mélyrehatóan és következetesen, mint nálunk; sehol, egyetlen országban sincs az államhatalom a munkásosztály kezében, amelynek zöme teljes tudatában van fogyatékosságainak – nem is a műveltség, hanem mindjárt az írni-olvasni tudás terén; a munkásosztály, kulturális helyzetének megjavítása érdekében, sehol sem kész olyan áldozatokra és sehol sem hoz olyan áldozatokat, mint a mi munkásosztályunk." Ennek az áldozatkész, de kicsiny munkásosztálynak kell – a polgári értelmiséget felhasználva – felemelnie a falu kulturális színvonalát, s ez „óriási, világtörténelmi jelentőségű kulturális feladat"[13].

Amikor Lenin rádöbben, hogy a szocializmusra való átmenetnek *„a lehető legegyszerűbb, legkönnyebb és a parasztok számára legérthetőbb* útja": a szövetkezet – világos számára, hogy a szövetkezetekbe tömörítést alaposan elő kell készíteni. Azt mondja: „A »civilizált« (elsősorban írni-olvasni tudó) európai szempontjából már igen keveset kell tennünk ahhoz, hogy kivétel nélkül mindenkit rábírjunk a szövetkezeti tevékenységben való részvételre, mégpedig nem passzív, hanem aktív részvételre. Tulajdonképpen *»csak«* egy tennivalónk van még: annyira »civilizálttá« kell tennünk lakosságunkat, hogy megértse, milyen előnyök származnak abból, ha mindenki részt vesz a szövetkezetekben, és hogy ezt a részvételt meg is szervezze. *»Csak«* ez kell. Semmi más bölcsességre nincs most szük-

[13] Lenin Művei 33, Budapest 1953, 461–463, 465.

ségünk ahhoz, hogy áttérjünk a szocializmusra. Ahhoz azonban, hogy ezt a »csak«-ot megvalósítsuk, egész forradalomra, a nagy néptömegek kulturális fejlődésének egész időszakára van szükség." – Az idézett mondatokban érlelődik előttünk a kulturális forradalom lenini gondolata. A falu fölemelkedéséhez az első lépés, hogy a paraszt tanuljon meg írni-olvasni; „művelt kereskedő" is csak akkor lehet. Az orosz paraszt „egyelőre még ázsiai módra kereskedik, ahhoz pedig, hogy művelt kereskedő legyen, európai módra kell kereskednie. Ettől még egy egész korszak választja el." – Lenin szerint a szovjethatalomnak „belső gazdasági" tekintetben a kulturális munkára kell áthelyeznie erőfeszítései súlypontját. „Két korszakalkotó fő feladat áll előttünk – mondja. – Az egyik: apparátusunk átalakítása. Ez az apparátus, amelyet mindenestül az előző korszaktól vettünk át, teljesen használhatatlan; az elmúlt öt harcos év alatt ezen a téren semmit sem sikerült, és nem is sikerülhetett komolyan megváltoztatnunk. Másik feladatunk: a kulturális munka a parasztság között. S ennek a parasztság közötti kulturális munkának gazdasági célja éppen az, hogy a parasztságot szövetkezetekbe tömörítsük. Ha a szövetkezetek mindenkit átfognának, már mindkét lábunkkal a szocializmus talaján állnánk. Ahhoz azonban, hogy mindenkit szövetkezetekbe tömörítsünk, a kultúra oly magas fokára kell felemelkednie a parasztságnak (éppen a parasztságnak mint óriási tömegnek), hogy ez a mindenkit átfogó szövetkezetekbetömörítés egész kultúrforradalmat igényel." Íme, a kulturális forradalom lenini gondolata egész átfogó terjedelmében: „Ellenfeleink nem egyszer mondták nekünk, hogy esztelen dologra vál-

lalkozunk, amikor olyan országban akarjuk a szocializmust megvalósítani, amelynek nincs elég fejlett kultúrája. De tévedtek, mert mi nem arról a végéről kezdtük a dolgot, ahogy az elmélet szerint (mindenféle vaskalaposok elmélete szerint) illett volna, s a politikai és a szociális átalakulás nálunk, mint kiderült, megelőzte azt a kulturális átalakulást, azt a kulturális forradalmat, amelyhez most mégiscsak elérkeztünk. – Most már csak erre a kulturális forradalomra van szükségünk ahhoz, hogy teljesen szocialista országgá váljunk..."[14]

Lenin felfogásában a kulturális forradalom az egész szocialista építés, a szocializmusba való egész átmeneti korszak legátfogóbb kategóriája. A kulturális forradalom gondolata Oroszország elmaradottságának, a szocializmusra való „éretlenségének" problémáiból fakadt, elsősorban a falu és a város, a parasztság és a munkásosztály viszonyának vonatkozásában, s éppen ezért elméleti s gyakorlati szembefordulást jelentett a „proletárkultúra" jelszavával. A lenini gondolat a „proletárkultúra" avantgardizmusával való vitában izmosodott meg, annak radikális elutasításaként fejlődött elméletté, úgy azonban, hogy a kulturális forradalom nagyszabású keretei között még az avantgardisták szubjektív törekvései is reális célt és perspektívát kaptak.

* * *

Felvetődik a kérdés, vajon nem pusztán történelmi jelentőségű-e ma már mindaz, amit Lenin élete utolsó heteiben

[14] Uo. 468, 470, 474–475. Vö. még: uo. 479.

mondott a kulturális forradalomról. Hiszen a szövetkezetekbe tömörítést a Szovjetunióban is hamarabb kellett napirendre tűzni, mint Lenin 1923-ban gondolta; a nemorosz területeken vagy a mai ázsiai szocialista országokban bizonyos értelemben még „hamarabb"; a Lenin elgondolta kulturális forradalomnak mondhatni a legelején. Másfelől a második világháború után létrejött kelet- és közép-európai szocialista országok egy részében mintegy „készen állt" a parasztságnak az a kulturális színvonala, amelyet Lenin előfeltételnek jelölt meg. Ráadásul a Szovjetunió tömegkultúrájának mai, világraszóló eredményei azt mutatják, hogy a Lenin elgondolta kulturális forradalom sikeresen lezajlott. Mi hát a lenini gondolatok aktualitása? Megértjük, ha szemügyre vesszük gondolatainak „végső formáját", sajnos utolsó megfogalmazását igazi „végrendeletében", az „Inkább kevesebbet, de jobban" című cikkében. Azt olvassuk: „Államapparátusunk megjavításának kérdésében a Munkás-Paraszt Felügyeletnek nézetem szerint nem szabad a mennyiséget hajhásznia és nem szabad sietnie. Eddig oly kevéssé értünk rá, hogy államapparátusunk minőségével törődjünk és megjavítására gondoljunk, hogy helyénvaló lesz, ha különösen nagy gonddal készülünk fel rá, ha gondoskodunk arról, hogy a Munkás-Paraszt Felügyeletben a mai igényeknek valóban megfelelő minőségű emberanyagot összpontosítsunk, vagyis olyat, amely a legjobb nyugat-európai mintákkal is felveheti a versenyt. Szocialista köztársaság számára ez természetesen túlságosan szerény feltétel. De hát az első öt év bizony alaposan teletömte a fejünket bizalmatlansággal és szkepticizmussal. Önkéntelenül is

hajlunk rá, hogy ilyen érzéseket tápláljunk azokkal szemben, akik túlságosan sokat és túlságosan könnyedén szavalnak például a »proletárkultúráról«; kezdetnek elég volna nekünk igazi burzsoá kultúra is, kezdetnek az is jó lenne, ha megszabadulnánk a burzsoá rendszert megelőző kultúrák különösen rothadt típusaitól, vagyis a hivatalnoki vagy feudális stb. kultúrától. Mi sem ártalmasabb kulturális kérdésekben, mint a sietség és a hebehurgyaság." Híven az eddigiekhez, Lenin számára az olyan nagy kérdés, mint az államapparátus megjavítása, nem elsősorban adminisztratív, hanem kulturális kérdés. Az államapparátus „elszomorító állapota" – folytatja Lenin – természetesen a múltban gyökerezik, „amelyet felforgattunk ugyan, de még nem küzdöttünk le, s amely még nem tekinthető a messzi múltba vesző, letűnt kultúrkorszaknak. Éppen a kultúra kérdését vetem most fel, mert ezekben a dolgokban csak azt szabad elértnek tekintenünk, ami gyökeret eresztett a kultúrában, a mindennapi életben, ami szokássá vált. Nálunk pedig, mondhatnám, ami jó van társadalmi berendezésünkben, azt nem gondoltuk végig, nem értettük meg, nem éreztük át, csak úgy sebtében ragadtuk meg, nem ellenőriztük, nem próbáltuk ki, tapasztalatilag még nem igazoltuk, nem rögzítettük stb. Forradalmi korszakban és ilyen szédítően gyors fejlődés közepette, amely öt év alatt a cárizmustól a szovjet rendszerbe hozott el minket, természetesen nem is lehetett ez másképp."[15]

E mondatokból nagyon világos, hogy Lenin éppen nem

[15] Uo. 488, 489.

a látványos újjászervezéseket értette kulturális forradalmon, hanem ellenkezőleg, a jól megfontolt aprómunkát; nem a megrázkódtatásokat, hanem a nyugodt reformpolitikán nyugvó békés nevelőmunkát, amely egyedül képes az új társadalom elemeit megszilárdítani, bevinni a mindennapokba és szokássá, valóban a tömegkultúra részévé tenni. Ez már egy olyan kultúra- (és kulturális forradalom-) elmélet alapgondolata, amely az oroszországi állapotoktól független érvényű, s igazsága sohasem volt világosabb, mint ma, amikor a szocializmus intézményes kereteinek megteremtése után annak kritériumait kutatjuk, lehet-e nálunk a szocializmus elemeit megszilárdultaknak, szokássá váltaknak tekinteni, vagy sem. Ez az ún. szocialista tudat kérdése, amelyet sokat emlegetünk, de többnyire kétbalkezesen közelítünk meg. Nyilvánvaló, hogy a lenini értelemben vett kulturáltság minden viszonylagos elmaradottsága, hiányossága vagy strukturális deformáltsága, „itt és most" korszerűtlensége minden időben alapvető gátja az intézményes lehetőségek valósággá változtatásának is, az intézmények továbbfejlesztéséről nem is szólva. Az „Inkább kevesebbet, de jobban" gondolatmenetét Lenin azzal folytatja, hogy rámutat: az államapparátus megújításának Oroszországban csak két eleme van, a szocialista munkások, akik azonban nem elég műveltek, és a népműveltség, az oktatás elemei, amelyek azonban viszonylag szintén csekélyek. Ilyenformán a fő politikai feladat: tanulni, tanulni és tanulni, aztán a tanultakat a mindennapi élet alkotórészévé változtatni, beidegzettséggé szilárdítani.[16]

[16] Vö. uo. 489–490.

Ezzel a kulturális forradalom eredeti gondolata, amely mindenekelőtt a paraszti tömegek műveletlenségének felszámolási terve volt, kétségtelenül kiszélesedik a szocialista kultúra, sőt a szocializmusépítés elméletévé. Módszertanilag is nagyon érdekes, hogyan fejleszt ki Lenin ezen a ponton is a konkrét oroszországi tapasztalatokból történelem- és társadalomfilozófiai általánosítást, anélkül azonban, hogy ezáltal „orosz modellt" erőszakolna rá az egyedi esetekre. Azt mondja: „A társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok minden terén »szörnyen« forradalmiak vagyunk. A rangtisztelet terén, valamint az ügyvezetés formái és szertartásai terén ellenben »forradalmiságunkat« lépten-nyomon a legmegrögzöttebb maradiság váltja fel. Nemegyszer figyelhetjük meg itt azt a rendkívül érdekes jelenséget, hogy a társadalmi életben megtett óriási ugrás együtt jár az egészen kis változásokkal szemben tanúsított hihetetlen bátortalansággal." Lenin szemügyre veszi az orosz életnek ezt a jelenségét, s a következőkkel magyarázza: „Ez érthető is, mert a legmerészebb lépéseket olyan területen tettük, amely régóta az elmélet tárgya volt, olyan területen, amellyel főleg, sőt csaknem kizárólag elméletileg foglalkoztunk. Az orosz ember az undorító, bürokratikus valóság mellett odahaza rendkívül merész elméleti tervezgetéssel könnyített a lelkén, és éppen ezért ez a rendkívül merész elméleti tervezgetés nálunk rendkívül egyoldalúvá vált. Általános terveink elméleti merészsége és a bármiféle jelentéktelen irodai reformmal szemben tanúsított elképesztő bátortalanság szépen megfért egymással. A legnagyobb szabású, világraszóló agrárforradalom tervét más országokban példátlan merészség-

gel dolgoztuk ki, ugyanakkor valamiféle tizedrendű irodai reformra már nem tellett a fantáziánkból; arra már nem volt elég fantáziánk vagy türelmünk, hogy erre a reformra is ugyanazokat az általános tételeket alkalmazzuk, amelyek olyan »ragyogó« eredményekkel jártak, amikor az általános problémákra alkalmaztuk őket. – Mai életünk ezért meglepő mértékben egyesíti magában a vakmerőségig menő merészséget és a legcsekélyebb változásokkal szemben tanúsított bátortalanságot." – Végül a lenini általánosítás: „Azt hiszem, hogy nem is volt ez másképp egyetlen valóban nagy forradalomban sem, mert az igazán nagy forradalmak azokból az ellentmondásokból születnek, amelyek egyfelől a régi, másfelől a régi átdolgozására irányuló törekvés és az új felé irányuló egészen elvont törekvés között állnak fenn; s ennek már annyira újnak kell lennie, hogy a múltnak még a nyoma se legyen meg benne. – És minél élesebb fordulatot tett ez a forradalom, annál tovább fog húzódni az az időszak, amelynek folyamán az ilyen ellentmondások egész sora még tartja magát."[17]

Az idézetek alapján Lenin kulturális forradalom gondolatáról – jóformán csak találomra – megállapíthatjuk a következőket. Maga a fogalom Leninnél eredetileg a paraszti tömegek elemi fokú iskoláztatását jelentette, mindenekelőtt az analfabetizmus felszámolását. Ez a szó legszűkebb értelmében vett kulturális forradalom teremt Lenin felfogásában széles és biztos alapot egyrészt a parasztság szövetkezetekbe tömörítéséhez, másrészt a to-

[17] Uo. 499–500.

vábbtanuláshoz, a tágabb értelemben vett kulturális forradalomhoz, amelynek során a munkások és parasztok elsajátítják, megtanulják és alkalmazzák mindazt az értéket, amit az emberiség megelőző kultúrája felhalmozott. A gondolat az avantgardizmussal való polémiában jött létre, a „proletárkultúra" elméletének tagadásaképpen, de természetesen megtartva belőle annyit, hogy a burzsoá kultúra elsajátítása kritikai legyen, a megtanultak egy új, szocialista kultúra alkotóelemei legyenek. E tágabban értelmezett kulturális forradalom a gazdasági, sőt bizonyos határon túl a politikai továbbfejlődésnek is előfeltétele; felöleli a szocializmusba való átmenet egész történelmi korszakát. A konkrét körülményektől függően ölthet szakaszos jelleget is, időről időre új lendülete válhat szükségessé, lehetnek kifejezetten kampányjellegű feladatai is, ám alapjellege szerint éppen nem a társadalmi-politikai robbanások és felfordulások formájában, hanem a sietségmentes, nyugodt reform és evolúció formájában érhet el igazi eredményeket.

* * *

Manapság Keletről is, Nyugatról is emlegetni halljuk a kulturális forradalom kifejezést, mégpedig csaknem kizárólag a kulturális folytonosság tagadásának értelmében. Megértjük és tiszteletben tartjuk azt az új felé törő vágyat, amely e mozgalmak résztvevőit fűti, de ha Lenin gondolatát komolyan vesszük, akkor a mai „újbaloldal" kultúrfilozófiáját még legkifinomultabb csúcsain is csak a „pro-

letkult"-elmélet korszerű sarjadékának láthatjuk, primitív „képromboló" formáiról nem is szólva.

Ám a lenini kultúrafogalomnak számunkra sokkal fontosabb vonatkozásai is vannak. Így például a tömegek kulturáltságának vizsgálatával előbb vagy utóbb tudományos alapzatot kell teremtenünk mind a saját feladataink meghatározásához, mind pedig a tizennégy szocialista ország eredményeinek és lehetőségeinek a kívánatos integráció érdekében való értelmes felméréséhez. Ma ugyanis ott kezdődik a probléma, hogy a kulturális színvonal méréséhez jóformán semmiféle megbízható kritériummal nem rendelkezünk. (Az írni-olvasni tudás ma már inkább csak az ázsiai szocialista országokban lehet egyik fő célja a Lenin értelmében vett kulturális forradalomnak.) A munka termelékenységének mutatói, a közoktatás statisztikai adatai vagy tucatnyi más „kritérium" alapján tetszetős elméleteket lehet gyártani, de tagadhatatlan marad, hogy az igazi, a mindennapok szokásává lett kultúra színvonalának „méréséhez" olyan belső struktúrák feltárása is szükséges, amelyek megragadására ma még nincsenek eszközeink. Nyilvánvaló, hogy kultúrfilozófia helyett marxista kultúraelméletre és segítségével konkrét kultúraelemzésekre volna szükség, ez az új tudományág azonban csak szociológia és etnográfia, pszichológia és filozófia, történetírás és esztétika, és még valószínűleg egész sor tudomány összefogásával születhet meg. A szocialista integráció küszöbén meg kell teremtenünk a polgári kultúrfilozófia és kultúrtörténet felváltására a marxista kultúraelméletet és kultúratörténetet.

Egy másik fontos körülmény, amely e feladatot halaszt-

hatatlanná teszi, az a világtörténelmi jelentőségű forradalmasodás, amely a most következő évtizedek során végbe fog menni a világcivilizáció és -kultúra alapjaiban és szerkezetében. Az ún. tudományos-technikai forradalomról van szó, amelynek lényege, hogy a kibernetizálás és automatizálás egyik eredményeképpen a munkaerő helyét a munkafolyamatban elfoglalja a tudomány, ezáltal közvetlen termelőerővé válva, az ember pedig többé nem puszta természeti erőként vesz majd részt a termelésben. Ez kétségtelenül az emberiség történetének eddig legnagyobb horderejű kulturális forradalmasodása lesz.[18] Nem kétséges, hogy a szocializmusnak ezzel kapcsolatos feladatai, de lehetőségei is, óriásiak. Egy kis ország, mondjuk Magyarország, az ún. tudományos-technikai forradalomban – éppen annak jellege miatt – éppen nem „elkallódni" fog, hanem ellenkezőleg, igazi erőkifejtésre és jelentős hozzájárulásra sohasem látott lehetőséget nyer – persze akkor, ha igazi kulturális értékeit ismeri és azzal jól gazdálkodik. Valamiféle technikai-technicista avantgardizmus, amely elfeledkeznék arról, követik-e a nagy tömegek az élenjárókat, mindennapi szokássá válik-e a sebtében felvázolt új kultúra, alighanem a legnagyobb hiba lenne, amit csak el lehet követni. Lenin kultúrafogalmára a jövőben nagyobb szükségünk lesz, mint valaha.

Mi, magyarok, nemigen beszélünk kulturális forradalomról, de – ha szabad kellő illedelemmel megjegyeznünk – csináljuk, mégpedig a lenini értelemben. Nem itt a helye

[18] Radovan Richta és munkaközössége, Válaszúton a civilizáció, Budapest 1968, 22 skk.

felemlegetni, mi történik ezen a téren országunkban. Huszonöt éves eredményeink igen józan és szerény, mondhatni kulturált felméréskísérletében joggal mondta ki Berend T. Iván: „Határozottan állítható, hogy a szocialista társadalom- és kultúrpolitika eredményeként a lakosság kulturális lehetőségei s ezek valóságos kihasználása jóval magasabb színvonalú, mint általában a hasonló fejlettségű tőkésországokban: a lakosság viszonylag széles tömegei anyagi-kereseti szintjük formális adottságainál kulturáltabb életformát, szórakozási és művelődési szokásokat alakíthattak ki. Ami a szélesebb tömegekre általában igaz, az különösen vonatkozik az értelmiség szűkebb rétegére. A magyar értelmiség fontos csoportjai olyan, európai mércével mérve is különlegesen magas szintű kultúréletet, életformát, társadalmi szokásokat alakítottak ki, amely magába integrálja a kulturális és társadalmi élet legjobb értelmiségi hagyományait."[19] S e büszke mondatok után így írja le az érem másik oldalát: „A lakosság mintegy egynegyede körében jórészt nem terjedhettek el a magasabb anyagi-kulturális szintre jellemző szokások. Ezeknek a tömegeknek az életkörülményei, a fogyasztási szintje és szokásai alig tudtak túllépni a tradicionális kereteken." Ezért a továbbhaladás elsőrendű feladata: „a társadalom széles rétegeit mélyen átható folyamatok kiterjesztése"[20].

Egész reformpolitikánk egyik alapelve: „Inkább kevesebbet, de jobban". Haladásunk egy képzeletbeli szágul-

19 Társadalmi Szemle 1970/4, 79.
20 Uo. 79–80.

dáshoz mérve külső formájában lassúnak tűnhet fel. Ám látszódjék időnként és helyenként akár „stagnálásnak" is, mögötte éppen a lenini értelemben vett kulturális forradalom folyik, az a forradalom, amelynek lényegéből adódóan éppen nem forradalmi a külalakja.

(Eredetileg előadás, 1970 májusában)

ENGELS
A FILOZÓFIA JÖVŐJÉRŐL

Engelsnek az a híres megfogalmazása, amely Hegel rendszerében az egyáltalában vett filozófia utolsó nagy teljesítményét és a marxizmussal a filozófiát megszűnten-megőrzöttnek látja, a marxizmus elméletének alapgondolatai közé tartozott és tartozik Marxtól fogva napjainkig. Értelmezése és kifejtése azonban sohasem volt könnyű, hanem ellenkezőleg, egyoldalúságok vitájának „rossz végtelenségét" eredményezte az ideológiai életben, a marxizmus–leninizmus oktatásában-népszerűsítésében pedig zűrzavart és nemegyszer meddőséget. Napjainkban, amikor ideológiai életünknek egyik középponti feladata a marxizmus legegyszerűbb igazságairól eltávolítani a torzításokat és felmutatni ez igazságok eredeti gazdagságát és heurisztikus erejét, bizonnyal nem felesleges az „első marxista" közismertségbe temetett megfogalmazásait újra szemügyre venni.

Engels legismertebb formulája az „Anti-Dühring" „Bevezetés"-ében található, annak a gondolatmenetnek lezárásaképpen, amelynek során megállapítja, hogy a hegeli rendszer a német filozófia „lezárása", a filozófiai rendszer-

alkotás „ellentétben áll a dialektikus gondolkodás alaptörvényeivel", s hogy az önálló filozófiát a természet- és társadalomkutatásban egyaránt értelmetlenné tette a „modern materializmus" fellépése. „E modern materializmus – írja Engels – mindkét esetben lényegileg dialektikus és nincs többé szüksége a többi tudomány felett álló filozófiára. Mihelyt minden egyes tudomány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges. Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan fennmarad, az a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana – a formális logika és a dialektika. Minden más felolvad a természet és a történelem pozitív tudományában."[1]

Nem egyszeri megfogalmazásról van szó, a gondolatot Engels később például így formulázza: a „modern materializmus" ... „egyáltalában nem is filozófia többé, hanem egyszerű világszemlélet, amelynek nem egy külön tudományok tudományában, hanem a valóságos tudományokban kell beigazolódnia és tevékenykednie. A filozófiát tehát itt »megszüntették«, azaz »mind le is küzdötték, mind meg is őrizték«; leküzdötték a formája, megőrizték a valóságos tartalma szerint."[2] – A két idézetből világos, hogy Engels a természetre és társadalomra kiterjesztett gondolati meghatározások hegeli *rendszerének* (s vele a szó szűkebb értelmében vett *ideológiának*) a leküzdésére és a gondolati meghatározások demisztifikált lényegének

[1] MEM 20, 26.
[2] Uo. 135.

mint *módszernek* (s módszertannak) a megőrzésére gondolt.

Igen ám, csakhogy néhány lappal később Engels a következőket is mondja: „A dialektika ... semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya."[3] A gondolattalan citatológia itt meghökken: Engels szerint „az egyetemes összefüggés minden különös tudománya felesleges", a dialektika mégis „az egyetemes összefüggés tudománya".[4] Ráadásul Engels arról ír „A természet dialektikájá"-ban, hogy Hegel idealista volt, amikor a dialektikus mozgástörvényeket puszta gondolkodási törvényeknek fogta fel, míg a materialista felfogás számára az ún. objektív dialektika az alapvető, mely „az egész természetben uralkodik", hiszen a szubjektív dialektika nem más, mint az objektív mozgások reflexe a gondolkodásban.[5]

Mi hát a feladat, kérdi a metafizikus gondolkodás: a filozófiából megmaradó tudományként (a logika mellett) a dialektikát mint objektív dialektikát, mint az egyetemes összefüggés tudományát kell-e tovább művelnünk, vagy mint pusztán a gondolkodás tudományát, szubjektív dialektikát? Nos, az így feltett kérdést a klasszikusok gondolattalan idézgetése nem oldja meg, hanem inkább logikai ellentmondást tételez fel Engelsnél, aki Dühring „világszkematikáját" a hegeli idealizmus karikatúrájának mond-

[3] Uo. 138.

[4] Az „egyetemes összefüggés tudománya" kifejezés is Engelstől való; vö. „A természet dialektikája" tervével, uo. 323.

[5] Vö. uo. 358. és 487.

ja,[6] de ugyanakkor „A természet dialektikájá"-nak megírásával kísérletezik. Engelsnél azonban szó sincs önellentmondásról. „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége" című tanulmányában olvashatjuk: „Minden filozófusnak éppen a »rendszere« múlékony, mégpedig éppen azért, mert az emberi szellem nem múló szükségletéből fakad: az összes ellentmondások leküzdésének szükségletéből." Mihelyt azonban belátjuk, hogy ez abszurd célkitűzés, „vége is van az egész filozófiának a szó eddigi értelmében". Az egyes ember számára elérhetetlen ún. abszolút igazságot tehát „futni hagyjuk, és inkább az elérhető relatív igazságokat vesszük űzőbe a pozitív tudományok útján és eredményeiknek a dialektikus gondolkodással történő összefoglalása útján. Hegellel lezárul a filozófia egyáltalában; egyrészt, mert Hegel rendszerében a filozófia egész fejlődését a legnagyszerűbb módon összefoglalta, másrészt, mert Hegel, ha tudattalanul is, megmutatja nekünk az utat a rendszerek ez útvesztőjéből a világ valóságos pozitív megismerése felé."[7]

Nyilvánvaló ebből, hogy Engels a természet dialektikájának fejtegetését nem tartotta természetfilozófiának, hanem a természettudományok akkori eredményei összefoglalásának a dialektikus gondolkodás eszközeivel. A szaktudományok igazi elméleti szintjének olyan egységbe fogását, egyesítését nevezte dialektikának, amely egyfelől nem választható el többé a szaktudományoktól, hanem ellenkezőleg, azok szerves továbbfejlődését jelenti,

[6] Vö. uo. 37 skk.
[7] MEM 21, 259–260.

másfelől pedig a szubjektív dialektika fogalmi meghatározásaival dolgozik. A materializmus egyszerű elvének érvényesítésével – folytatja Engels – „a dialektika a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényeiről szóló tudományra redukálódott – törvényeknek két sorára, melyek magát a dolgot illetően azonosak, a kifejezést illetően azonban annyiban különbözőek, hogy az emberi fej tudatosan alkalmazhatja őket, míg a természetben – és eddig nagyrészt az emberi történelemben is – csak tudattalanul, a külső szükségszerűség formájában, látszólagos véletlenségek vég nélküli során át érvényesülnek"[8]. – A „modern materializmus", a dialektikus materializmus tehát Engels szerint nem filozófia többé a szó hagyományos értelmében, hanem „egyszerű világszemlélet", egy vagy néhány egyszerű elv, amelyet fölösleges és lehetetlen a régi filozófiák mintájára önmagában fejtegetni és rendszerezgetni. A hegeli rendszer kritikai megsemmisítésével szabaddá tett és megmentett voltaképpeni filozófiai örökség: a „talpra állított", materialista módon értelmezett dialektika mint *módszer,* amely éppen módszer volta miatt nem választandó és nem választható el az ún. szubjektív dialektikától. A marxi materialista történetfelfogás – fejezi be gondolatmenetét Engels – „a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, ahogyan a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak szükségtelenné, hanem lehetetlenné is tesz. Amin mindenütt megfordul a dolog: összefüggéseket nem a fejben kigondolni, hanem a tényekben fel-

[8] Uo. 280.

fedezni. A természetből és a történelemből kiűzött filozófia számára akkor már csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyi belőle még hátra van: magának a gondolkodási folyamatnak a törvényeiről szóló tan, a logika és a dialektika."[9]

Engels gondolata: kristálytiszta kifejezése a filozófia dialektikus megszűnten-megmaradásának. Szembenézve a dialektika mint módszer kifejtésének problémáival, tudomásul kell vennünk, hogy Engels maga mindössze három fő elvben jelölte meg a lényegét, nevezetesen a mennyiség–minőség vonatkozás, az ellentmondás és a tagadás tagadása elvében[10], valamint hogy Marx is egy igen rövid írásban akarta közkinccsé tenni Hegel valóságos felfedezéseit.[11] A dialektika mint „az egyetemes összefüggés tudománya" korszerű kifejtésekor pedig semmiképpen sem elégedhetünk meg a legáltalánosabb módszertani elvek ismételgetésével, hanem valóban a szaktudományok korszerű eredményeit kell dialektikus módszerrel az egyetemes összefüggésbe ágyaznunk, amely természetesen csak a különös közvetítések bonyolult láncolatai útján lehetséges. Engels korának pozitivista–szcientista filozófiaellenességéről bebizonyította, hogy az valójában a legroszszabb fajta filozófiák martalékává válik, s a hagyományos filozófia megszűnten-megőrzésének gondolatával a legszorosabb kapcsolatban mutatta meg a filozófia értékét; nem elvetette a filozófiát, hanem demisztifikálta és ered-

[9] Uo. 292.
[10] MEM 20, 358; vö még uo. 323.
[11] Vö. Marx 1858. január 14-én, Engelshez írott levelével.

ményeit mint módszert hozzáférhetővé tette. Gondolatai logikájából következik, hogy a dialektika mint egyetemes összefüggéstudomány művelését is csak addig tarthatta a régi filozófiából önállóan megmaradt diszciplína, tehát a módszertan feladatának, amíg a szaktudományok nem képesek vagy nem maradéktalanul képesek eredményeiket az egyetemes összefüggésbe ágyazottan összefoglalni. A természet és a történelem dialektikus materialista kutatásának ezt a feladatot egyszer nyilvánvalóan át kell majd vennie a logikától és dialektikától, egyelőre azonban, csaknem száz évvel Engels gondolatainak leírása után, tagadhatatlanul az a helyzet, hogy az esetek nagy többségében igen pozitív törekvést, nevezetesen elméleti igényt fejez ki a szaktudományi kutatás, amikor felveti valamiféle marxista történetfilozófia, társadalomfilozófia, természetfilozófia, gazdaságfilozófia, kultúrfilozófia stb. stb. szükségességét. Engels gondolatához híven azt kell mondanunk, ezek a kifejezések formailag helytelenek és félrevezetőek; ha azonban a „filozófia" szócska helyébe mindenütt az „elmélet" szócskát tesszük, látható, hogy ezekben a törekvésekben az Engelstől megfogalmazott összefoglalási igény munkálkodik. Hogy az összefoglalás feladatának filozófiailag iskolázott kutatók tudnak sikerrel eleget tenni (akár filozófusok, akár szaktudományok művelői), az a dolog természetéből következik. Engels a természettudományról azt írta, hogy persze öntörvényeit követve is „dialektikussá válik", de „Meg fogja magának könnyíteni ezt a folyamatot, ha nem felejti el, hogy a tapasztalatait összegező eredmények – fogalmak, de azt sem, hogy a fogalmakkal való bánás művészete nem ve-

lünkszületett és nem is a közönséges mindennapi tudattal adott dolog, hanem valóságos gondolkodást követel, amely gondolkodásnak szintúgy hosszú tapasztalati története van, sem több, sem kevesebb, mint a tapasztalati természetkutatásnak. Éppen azáltal, hogy a filozófia harmadfélezer esztendős fejlődésének eredményeit magáévá teszi, szabadul meg egyrészt minden külön, kívüle és felette álló természetfilozófiától, másrészt azonban saját, az angol empirizmustól örökölt, korlátolt gondolkodási módszerétől is."[12]

Amit Marx, Engels és Lenin dialektikának neveztek, az egyszerűen kifejezve materialista ismeretelméleti és ontológiai elvekkel „talpraállított" módszertudományt, gondolkodástudományt jelent. Ez marad meg önállóan a régi filozófiából – ami éppenséggel nem csekélység, hiszen e gondolkodástudomány az egész régi filozófiához mint az elméleti gondolkodás iskolájához is odavezet bennünket. A filozófia dialektikus meghaladásának fő eredménye, hogy az autentikus marxizmus terjedésével egyenes arányban válnak hozzáférhetővé és gyakorlatilag alkalmazhatóvá a szerencsésen megszüntetett régi filozófia gondolati kincsei is.

(Eredetileg előadás, 1970 decemberében)

[12] MEM 20, 13; vö. még uo. 343.

HÁROM BESZÉLGETÉS

(A SZÖVEGEKET LEJEGYEZTE ERKI EDIT, AZ ÚJ ÍRÁS SZÁMÁRA)

GONDOLATOK A LENINIZMUSRÓL

Folyóiratunk munkatársa, Erki Edit a Lenin-centenárium alkalmából interjút készített Tőkei Ferenccel, aki kérdéseinkre – melyek a leninizmus világtörténelmi jelentőségére és mai értelmezési lehetőségeire vonatkoztak – az alábbi szóbeli nyilatkozatban válaszolt.

Ahhoz, hogy a leninizmus világtörténelmi jelentőségéről beszélhessünk, mindenekelőtt meg kell gondolnunk, hogy mi is a leninizmus voltaképpen, marxizmus-e egyszerűen vagy a marxizmus valamiféle továbbfejlesztése. Szerintem tartalmilag, tehát a módszer szempontjából a leninizmus egy a marxizmussal. De a hangsúlyt meg is változtathatjuk: a leninizmus *tartalmilag* marxizmus, ellentétben Lenin kora szociáldemokrata teoretikusainak formális marxizmusával. Ezzel benne is vagyunk a korban, amelynek igazi *marxizmusa* a leninizmus. A kifejezésnek van egy olyan értelme is, hogy a leninizmus a Marx utáni korban a marxizmus eredeti lényegének felismerése, újrafelismerése. A tételek gazdagodása: a forma gazdagodása. A leni-

nizmus igazi *tartalma:* az elméleti szempontból gazdagabb *marxizmus.*

A leninizmus a század elején jött létre, 1903-tól datáljuk. Ez a kor a II. Internacionálé kora. És ha a II. Internacionálé szociáldemokratái majd mindent megőriztek is *formálisan* Marx nagy örökségéből, éppen annak forradalmi lényegét sikkasztották el. Gramsci híres mondása szerint az októberi forradalom Marx „Tőké"-je ellenére győzött.

Állíthatjuk-e vajon, hogy ez így van? A leninizmus érdeméül tudhatjuk-e be, hogy az ember és általában a szubjektív oldal, a szubjektív mozzanatok, előfeltételek előtérbe állításával meghaladta, netán megfordította Marx ökonomizmusát? Szerintem nem, mert Marx nem volt ökonomista. De az volt Kautsky, és Marx „Tőké"-jét széles tömegek Kautsky „Karl Marx gazdasági tanai" című művéből ismerték. Következésképpen nem szó szerint igaz Gramsci mondása, de igaz egy különös értelemben, hiszen Kautsky könyvében nincs olyan állítás, ami formailag ellentmondana Marx gazdasági tanainak. Voltaképpen Kautsky egyszerű formában kiírta a „Tőké"-ből Marx gazdasági tanait. Egy valamit azonban nem írt ki Kautsky: a „Tőke" elemzéseinek, gondolkodásának, gondolatmenetének *dialektikáját,* amely nélkül a marxizmus nem marxizmus, legfeljebb a marxizmusra emlékeztető, formailag helyes, de elvont és üres tételek halmaza. Köztudott az is, hogy Lenin kezdetben igen nagyra becsülte Kautskyt. Sohasem tagadta, hogy rengeteget tanult is tőle. Amire hamarosan rájött, éppen az volt, hogy a szociáldemokrácia dogmatikus teoretikusai képtelenek voltak

alkalmazni az egyébként jól bemagolt dialektikát, s ezért veszett ki marxizmusukból éppen a forradalmiság. Ugyanezt mutatta ki Lenin Plehanov esetében. A munkásmozgalom számára fő feladattá vált a II. Internacionálé formális vagy álmarxizmusának leleplezése, az elméleti és politikai szakítás a mozgalom elbürokratizálódott szárnyával, a szociáldemokratizmussal. Így jött létre a bolsevizmus, a munkásmozgalom baloldali s a marxizmus forradalmiságát újra fölfedező és gyümölcsöztető áramlatként.

Az első világháborúnak már a kitörése is a bolsevizmus igazát tanúsította, hiszen a szociáldemokrácia vezető rétege csakhamar szociálsoviniszta állásponton találta magát. Mármost hogyan volt lehetséges, hogy a munkásmozgalom bolsevik szárnya – még ha Oroszországban többségi szárnya is – olyan hatalmas népi, baloldali, forradalmi tábort gyűjthessen maga köré, amely az októberi forradalmat, de még az 1919-es magyar proletárforradalmat is nagy népforradalommá tehette. Véleményem szerint csak úgy, hogy Lenin a szövetségesévé, sőt munkatársává tudott tenni igen sok nem-bolsevik forradalmárt is. Talán nem túlzás azt mondani, hogy a bolsevizmus a szociáldemokratizmus elleni harcában magához tudta vonzani, sőt magába tudta olvasztani a kor minden valóban forradalmi mozgalmát, a blanquista narodnyikoktól kezdve a szociálforradalmárokig és anarchistákig. Ez persze harcot követelt a kispolgári forradalmiság ideológiái ellen is. De mégsem lehet törvény, hogy a bolsevik pártnak valamennyi ideig-óráig szövetséges áramlatot szét kell vernie meg kell semmisítenie ahhoz, hogy hegemóniáját, később

pedig egyeduralmát biztosíthassa. Ez csak részben és részben sem így igaz. Közismert tény, hogy a szovjet kormány kezdetben koalíciós kormány volt, egy kispolgári módon forradalmi, eszer, szociálforradalmár frakció volt a bolsevik párt partnere. A koalíció később felbomlott, de Leninnek gondja volt rá, hogy hangsúlyozza: ez nem a bolsevikokon múlott. Az eszerek szovjetellenes felkelést szerveztek. De az eszereknek is, sőt az anarchistáknak is volt szovjetbarát ága, s nem lepődnék meg rajta, ha a kutatás kiderítené, hogy az eszerek és anarchisták nagy többsége megbékélt a szovjet rendszerrel. Ez a „megbékélés" természetesen a neves anarchista vezérekről tételezhető fel a legkevésbé. De az egyszerű anarchisták csatlakozását megkönnyíthette, hogy Lenin az „Állam és forradalom" című programatikus művében olyan félállam modellt vázolt fel a kor forradalmárai előtt, amely modell egyszerre jelentette Marx és Engels államelméletének helyreállítását s ortodox követését és a Párizsi Kommün „föderációs" álmodozásainak meg*valósítását,* utópiából reális lehetőséggé fordítását. A szovjetek formáját is spontán módon hozta létre az orosz munkásmozgalom. Lenin a marxista tudatosság erejével ragadta meg a spontaneitásnak ezt a termékét: pontosan azt tette, amit Marx és Engels a Párizsi Kommünnel kapcsolatban. A századelő egyszerű anarchistája a lenini fél-államban és a szovjet rendszerben ráismerhetett az anarchizmus Proudhon óta ápolgatott vágyálmára, helyesebben persze annak reálisan lehetséges alakjára. A forradalmi gyakorlatban véglegesen lelepleződött az utópia, de az utópia magja valósággá lett. Az anarchizmus elméletéről természetesen sem Marx és

Engels, sem Lenin nem volt nagy véleménnyel. Harcoltak is ellene kíméletlenül. De valamennyien tudták, hogy az elmélet mögött forradalmi mozgalom rejlik, amelyre a kommunizmusnak szüksége van, mindenekelőtt saját sorai feltöltésére, de legalábbis mint szövetségesére.

Nagyon tanulságos lehet számunkra Lenin úgynevezett „végrendelete", amelyben sorra veszi a bolsevik párt legfontosabb vezetőit és sorra megállapítja róluk, hogy súlyos gyengeségeik vannak. Trockij például nem bolsevik, Bucharin nem érti a dialektikát, és így tovább. Bátorkodnám azt állítani, hogy Lenin „végrendelete" mégsem pesszimista, hanem inkább optimista dokumentum, amely a párt és a mozgalom, a kommunizmus erejében bízik és nem látja annak sorsát végzetszerűen eldöntöttnek a bolsevik párt vezetőinek tökéletlenségeitől. Felveti ugyan a Trockij–Sztálin konfliktus lehetőségét, de ezt a lehetőséget sem kettőjük karakterére alapozza, hanem a munkásosztály és az akkor még nem kollektivizált parasztság szövetsége megbomlásának eshetőségére; s mégis, elkerülhetőnek tartja a Trockij–Sztálin meghasonlást olyan biztonsági intézkedésekkel, mint például a Központi Bizottság kibővítése.

A húszas években Sztálinnak és munkatársainak még sikerült megőrizniük a pártélet belső dinamizmusát, a bolsevizmus belső színességét és külső szövetségi támaszait (e kettő egymás nélkül elképzelhetetlen), de a harmincas években „spontaneitás" és „tudatosság" dialektikája kétségtelenül megbomlott, a „tudatosság" kemény kézzel törte le a „spontaneitást". Távol álljon tőlem, hogy Sztálin lelkialkatával próbáljam magyarázni azt, ami történt.

Nyilvánvaló, hogy sokkal komolyabb, objektívabb problémákat jelent az a szövevény, amit általában „személyi kultusznak" szoktunk nevezni. Már valamivel közelebb áll az igazi magyarázathoz az a felfogás, amely a harmincas években Németországban uralomra jutó fasizmus fenyegető erősödésének oldaláról közelít a kérdéshez. Ám a valóban marxista magyarázathoz még bizonnyal sok elemzés szükséges, a tudományos magyarázat talán csak egy későbbi kor történetírásának műve lesz.

Elméleti szempontból a legkönnyebbnek látszik, hogy a leninizmus lényegét abban a dialektikában ragadjuk meg, amelyet Lenin és a bolsevik párt spontaneitás és tudatosság, mozgalom és intézmények, forradalom és konszolidáció stb. viszonyában megvalósított. Ha e két oldal egyszerű kiegyenlítése lenne a leninizmus, akkor a harmincas és negyvenes években Lenin pártja nem lett volna leninista párt. Ha egyszerűen mozgalom és állam egyeztetése lenne a leninizmus alapelve, akkor Sztálin leninizmus-értelmezését kifejezetten antileninistának tarthatnánk. Sztálin azonban 1924-ben írta meg „A leninizmus alapjairól" című művét, és ha tételei olyan éles formai ellentmondásban állottak volna a leninizmussal, amilyen élességet a fenti fogalmazás feltételez, akkor értelmezése ellen a leninizmus más védelmezői minden bizonnyal erélyesen felléptek volna. Véleményem szerint Sztálin leninizmus-értelmezése *formai* szempontból majdnem mindenben helyes. Akárcsak Kautsky „Tőke"-értelmezése. Ami hiányzik belőle, az megint csak a marxizmus *forradalmi dialektikája,* amely például Lenin párt- és proletárdiktatúra-elméletét nemcsak kijelentené, hanem összefüggések gaz-

dag láncolatából bontaná, fejtené ki; amely ellentmondásos mozgások ábrázolásával érvelne, következésképpen nem semmisítené meg a mozgás ellentmondásosságát néhány végre megtalált aranyigazságban. Annak titka, hogy a leninizmusért küzdő Sztálin miképpen csúszott le fokozatosan a leninizmus forradalmi talajáról, véleményem szerint valahol ott keresendő, hogy Sztálin metafizikus módon többnyire beérte a leninizmus alapvető tételeinek rögzítésével, anélkül, hogy azokat kellő mélységgel újra meg újra kifejtette volna azokból a valóságos összefüggésekből, amelyek létrehozták. Így érthető meg az is, miért volt a kommunista mozgalom számára olyan sokáig csaknem észrevétlen a leninizmus sztálini egyoldalúsítása. Azért, mert a leninizmus valóban nem egyszerűen taktikázgatást, lavírozást, közvetítést, kiegyenlítést jelent spontaneitás és tudatosság, mozgalom és intézmények stb. *között,* hanem olyan tudatosság, olyan intézmények (tehát párt, állam stb.) megalkotását, amelyek alulról szívják éltető nedveiket; következésképpen Sztálin valóban a *fő oldalt* emelte ki. A leninizmus nem az „alulról és felülről" egyenrangúsítását és kiegyenlítését jelenti, hanem olyan „felülről" csinált politikát, amely „alulról" jövő mozgásokat indít meg és így szüntelenül „alulról" képes megújulni. Bátorkodnám állítani, hogy a demokratikus centralizmus éppen ezt jelenti.

Amikor Lenin meghalt, az „Izvesztyija" egyebek között egy öreg anarchista cikkét is leközölte, amelyben a szerző Bakunyin tanítványaként méltatta Lenint. A szerkesztőség beérte azzal a megjegyzéssel, hogy „a cikk általánosításaival nem ért egyet". Tudjuk, hogy a francia anarcho-

szindikalizmus teoretikusa, Georges Sorel is Leninnek ajánlotta egyik művét. Semmi kétség, hogy Lenin ünneplői közt ebben a centenáriumi évben is ott vannak és ott lesznek a mai „ultrabaloldali" áramlatok képviselői, mondjuk a guevaristáktól egészen a régi és az új típusú trockistákig. A sztálini évtizedekben belénk rögződött sémák szerint könnyen mondhatjuk: a – kétségtelenül létező – burzsoá antikommunizmus igyekszik megzavarni Lenin leninista ünneplését, összekuszálni és eltorzítani a leninizmus alapelveit. Ha Lenin „ultrabaloldali" értelmezése valóban csak „leninizáló" leple a Szovjetunió és a többi szocialista ország rágalmazásának és szidalmazásának, akkor jogosan utasíthatjuk vissza őket. Meggyőződésem azonban, hogy az esetek többségében nem erről van szó, hanem szubjektíve becsületes törekvésről a leninizmus megértésére, a marxizmus forradalmiságának Lenin szellemében való újrafogalmazására. Ezeket a bármily naiv és téves, sőt veszedelmes, de szubjektíve jószándékú „leninizálókat" nem leleplezni kell, hanem továbbsegíteni őket korunk problémáinak leninista megértéséhez. Ráadásul kizárhatjuk-e azt a lehetőséget, hogy a mai „ultrabaloldaliaktól" egyet s mást tanulhatunk is? Hiszen Marx és Lenin szerint még az ellenségtől is tanulnunk kell. Hát még azoktól a mozgalmaktól, amelyek – tankönyveink minden tilalma ellenére – léteznek, és – brosúráink minden prognózisa ellenére – újra meg újra feltámadnak: amelyek tehát kétséget kizáróan „alulról", valóságos tömegelégedetlenségből táplálkoznak, mutatis mutandis a szocialista világban is. – A világ legkönnyebb dolga minden „ultrabaloldali" leninizálót egyszerűen „leleplezni", perbefogni

és elítélni, nézeteikre rásütni a filozófiai revizionizmus, nyilatkozataikra a politikai renegátság bélyegzőjét, és ezzel a dolgot elintézettnek tekinteni.

De okos dolog-e? Sokkal nehezebb, de Leninhez hívebb és egyedül értelmes magatartás: elvileg soha ki nem fogyó türelemmel magyarázni, hogy amit ti, jószándékú baloldaliak, mondotok, a legjobb esetben is csak része a teljes igazságnak, amit ti innen-onnan vett fogalmaitokkal meg akartok ragadni, az a marxizmus eszközeivel ragadható meg igazán, ezt tette Lenin is a maga korában, ezt meg ezt a fogalmi tévedést, egyoldalúságot kell feladnotok, ezt meg ezt kell megtanulnotok Lenintől, és máris megtaláltátok azt, amit kerestek, megértitek azt, amit most csak gyanítotok; megértjük lázadástokat, jobbat akarástok a mi akarásunk is, de vigyázzatok, a puszta lázadozásban meg ne rekedjetek, mert a félúton megállás veszélyes, mai „baloldaliságotok" még a burzsoázia kezére is játszhat.

A leninizmusról való elgondolkodásnak napjainkban különös jelentőséget ad az a körülmény, hogy a mai kor és a század eleji „boldog békeidők" között bizonyos analógia kínálkozik. „Ultrabaloldali" álláspontról ez az analógia nagyon egyszerű: a kapitalizmus stabilizálódása mindkét korban korrumpálta a munkásosztályt, vagy legalább egy jelentős részét, s így a munkásmozgalmon belül ma is, miként a század elején, az elbürokratizálódott, etatista-szociáldemokrata irányzat kapja meg méltó és jól megérdemelt „büntetését" az anarchisztikus irányzatokban. Folytatnisem eérdemes ezt a primitív analógiát: a „boldog békeidőknek" világháború vetett véget, a mai

status quo-t is valami világkatasztrófa fogja megváltoztatni.

A probléma azonban nem ilyen egyszerű. Az analógia ugyanis erősen sántít, s tüzetesebb vizsgálata véleményem szerint könnyen kiderítené, hogy a mai kor problémái lényegesen különböznek a századelő kérdéseitől. A mi korunk nagy problémáira lenini választ találni *ma* alighanem nehezebb, mint Lenin idejében volt. Legjobb tudomásom szerint mindmáig egyetlen teoretikus sem akadt, aki Leninhez hasonlóan átütő erővel tudta volna felvetni a mai kor fő problémáit. Nem igaz az, hogy ma elválóban és egymással szembefordulóban van a kommunista mozgalom és a szocialista államok ereje; nem igaz, hogy egyszerűen ösztönösség és tudatosság ütközik össze egymással; nem igaz, hogy a mai marxista teoretikusok tehetségtelenek; nem igaz, hogy a Szovjetunió társadalmára végzetes súllyal ránehezedett a régi Oroszország öröksége – mindebben lehetnek valós mozzanatok, de ilyen egyszerű ötletekkel nem lehet történelmi, sőt világtörténelmi alakulásokat megmagyarázni. Ezek és a hasonló magyarázatkísérletek metafizikusan egy-egy kedvenc tényezőből, vagy éppen egy-egy ország sajátosságaiból vezetik le eredményeiket, nem akarván megbékélni azzal – s ennyiben természetesen igazuk van –, hogy „bűnösök" a termelőerők.

De vajon Lenin dialektikájával gondolkodnak-e azok, akik nem veszik figyelembe, hogy a szocializmus, a kommunizmus *világügy,* amelynek helyi lehetőségei csak *az egész felől* érthetők meg. Gondoljunk csak bele, hogyan jött rá Lenin arra, hogy Oroszországban lehetséges a szocialista forradalom. Oroszország „érettségét" a szo-

cializmus, a proletárforradalom világméretű érettségéből vezette le. Ma a *világ-egész* (ez persze egy még nagyon elvont kifejezés) egyfelől a fennálló szocializmus és az imperializmus szembeállása által kettévált, másrészt azonban sokkal szervesebb egészet alkot, mint a század elején. S nem is csak a mai gazdaság fokozottabb egységére gondolok, hanem elsősorban arra, hogy ma atomfegyverek néznek egymással farkasszemet, s ha ezek a fegyverek megszólalnak, a katasztrófát túlélők alighanem kezdhetik elölről az emberi történelmet.

Mi az első számú kötelességünk ebben a „világ-egészben"? Nyilvánvaló, hogy megakadályozni az atomháborút, de természetesen pozícióink fenntartásával, amely viszont nem lehetséges másképpen, mint a fegyverkezési versenyben való állandó lépéstartással. Aki másképpen is el tudja képzelni, az vagy a szocializmus eddig elért pozícióiról mond le, vagy álmodozik. Ha az „egész"-nek ez az értékelése helyes, akkor csak mosolyoghatunk azokon a naiv embereken, akik például meg akarják fosztani a Szovjetuniót vezető szerepétől. A szovjet párt vezető szerepét nem kell deklarálni, ehhez ma nem is ragaszkodik a kommunista mozgalomban senki; de a Szovjetunió – jobb híján használom a szót – vezető szerepe a kommunizmus dolgában nem olyasmi, amit a Szovjetuniótól ma el lehetne vitatni. A Szovjetuniót ilyen vezető szereppel soha senki nem bízta meg, ezért a megbízást visszavonni sem lehet. Tényekről van szó: az imperializmussal való fegyveres versenyben egyedül a Szovjetunió képes lépést tartani, a mai imperialista nagytőkével gazdaságilag is egyedül a Szovjetunió gazdasága képes versenyezni. Egy-

szerűen tény, hogy a Szovjetunió, minden megbízatás nélkül is, ma is a legnagyobb terheket viseli az imperializmus elleni küzdelemben. Ebből a meggondolásból természetesen nem lehet és nem szabad mindent levezetni, hiszen ebből a belátásból még nem következik, hogy most már minden kommunistának ugyanazt a festőt kell szocialista-realista festőnek tartania. Hogy hogyan érünk el egy általános és teljes leszerelést, azt ma még nem tudjuk. S amíg nem tudhatjuk, addig ez a mai fő probléma – összes következményével együtt – lényegesen nehezebb marad, mint Lenin korának fő problémája volt. Ezért nem segítenek rajtunk *közvetlenül* a lenini formulák, tételek, csak a leninizmus módszerének, szellemének megértése segíthet abban, hogy lépésről lépésre, szívós empirikus kutatásokra támaszkodó, hajszálfinoman dialektikus elemzésekkel közelebb jussunk a fő kérdés és következményei problémáinak legalább a helyes felvetéséhez.

A sztálini „formális leninizmusnak" véleményem szerint legsúlyosabb öröksége egy folyamat, amely az ötvenes években kezdődött, és amellyel ideje szembenéznünk. Az ötvenes évektől máig tartó sort alkot a szocialista országok kisebb-nagyobb néptömegeinek olyan megmozdulása, amely a bürokratikus ostobaság elleni tiltakozásból táplálkozik, és amelybe természetesen nyomban bekapcsolódik a leplezett vagy néha nem is leplezett antikommunizmus, és a spontán elégedetlenségnek végül is ellenforradalmi vagy ellenforradalmi veszéllyel terhes kifutást igyekszik adni. A belénk rögződött sémákkal könnyen mondhatjuk: amíg az imperializmussal állunk szemben, addig az mindent el fog követni, hogy „fellazítson"

bennünket, nincs tehát ebben a mondjuk lázadás-sorban semmi különös magyarázatra szoruló.

Igen ám, de vajon lenini szellemben ítéljük-e meg fiataljaink elégedetlenségét, ha mögötte nyomban és kizárólag az imperialisták kezét keressük? Nem lehet afféle végzete a mai szocializmusnak, hogy a fiatalok bizonyos rétegei szüleik establishmentje ellen forduljanak. Olyan erős lenne az imperializmus, s olyan gyenge a szocializmus, hogy felhalmozódó vívmányainkat minden újabb nemzedéktől félteni kell? Hagynánk, hogy idegen, ellenséges befolyások fordítsák szembe távolról sem tökéletes berendezkedésünkkel a fiatalok egy részét, többnyire igen értékes részét? A fiatalság a mi gyermekeinkből áll. Egészséges elégedetlenségük és jobbat akarásuk nélkül nem képzelhető el, hogy a szocialista rend megújul, s megújulásunk egyik fő forrását nem ajándékozhatjuk oda az imperialistáknak. Nekünk, magyaroknak, hosszú időre szóló élményünk 1956 tragédiája, amelyben a tragédia így is fogalmazható: hagytuk, hogy a jogosan elégedetlenkedők egy táborba kerüljenek az ellenforradalmárokkal. Az MDP-vezetés hibájából ez elkerülhetetlen volt; de vajon általános és időtlen törvényszerűség-e, hogy a bürokráciaellenes baloldali, esetleg „ultrabaloldali", spontán mozgalmak energiái ne a pártot segítsék, hanem ellenzékiségbe, majd ellenforradalomba sodródjanak?

Nekünk, magyaroknak, van némi jogunk erről a problémáról beszélni, s érvelésünk erejétől függ, hogy tapasztalatainkat milyen mértékben hallgatják meg olyan partnereink, akiknek nincs közvetlen élményük erről a tragédiáról.

A mi politikánk meggyőződésem szerint ma már tud élni a spontaneitás energiáival anélkül, hogy ez az intézményeket veszélyeztetné, ellenkezőleg, úgy, hogy azok reformálását könnyítse meg. Ez a fogalom igaz értelmében leninista politika, s ezt kell folytatnunk. A mondottak értelmében hozzátartozik ehhez a politikához az is, hogy nem a Szovjetunió nélkül vagy ellenére, hanem a Szovjetunióval együtt akarunk politizálni, s ez nem egy nagyhatalom potenciáljához való hozzáigazodás, hanem a kommunista mozgalom legnagyobb és legreálisabb erejére való támaszkodás; mert nem igaz, hogy a mozgalom és az állam két különböző entitás, hanem a szocialista államok, s köztük elsősorban a Szovjetunió: a kommunista *mozgalom* legszilárdabb, legütőképesebb, legnagyobb ereje.

A spontaneitással és „baloldalisággal" szemben kialakított bürokratikus, nem-leninista magatartás fő bűne az, hogy nemcsak eleve jobboldalinak mondja a bürokráciaellenes, baloldali lázadozást, hanem részben magával ezzel a hazugsággal, részben más praktikákkal valóban jobbra is tolja. A konzervatív dogmatizmus olyan struktúrát igyekszik teremteni, hogy mindig csak ő lehessen a szocializmus védelmezője, és mindenki, aki mást akar, mint ő, az ellensége. Ma még nehéz megállapítani, hogy a konzervatív dogmatizmusnak ez a taktikája mikor kezdődött, biztos azonban, hogy rutinszerű eljárássá a sztálini évtizedekben lett, valamint hogy számos vonatkozásban ma is él. Vegyük észre saját beidegzett reflexeinkben is, érjük tetten önmagunkban is, s harcoljunk ellene.

Vannak kísérletek, amelyek abban a történelmi pilla-

natban, amikor megszületnek, problematikusak, utópisztikusak, zavaróan hatnak, de elvontságukat maga a történelmi mozgás feloldja, s a régebben meddőségre ítélt csírák az új talajban kisarjadhatnak. Valaha a reform a szociáldemokrata reformizmus alapkategóriája volt. Ma minden szocialista ország reformálja intézményeit. Reformistává züllött volna a szocializmus? Nem, a forradalmi tett alapformája a mi viszonyaink között (az ipar és főleg a mezőgazdaság kollektivizálása után) éppen a reform. S ha gazdasági és politikai mechanizmusainkat úgy reformáljuk meg újra és újra, hogy ne csak befogadni legyenek képesek az „alulról" kiinduló mozgást, akkor remélhetjük, hogy forradalmunk éppen a reformok formájában lesz Marx és Lenin értelmében permanens.

(1970. április)

FORRADALOM-E A KULTURÁLIS FORRADALOM?

Kezdjük a mai kételkedők nézeteivel, akik szeretik a szocializmus eszményét szembeállítani a megvalósult szocialista társadalmak rendjével. Az egyik nézet szerint a szocializmus mint mozgalom és hatalom nem élt a lehetőségeivel, ezért a mi időnkben lényegében véve hasonló jelenségek figyelhetők meg, mint a polgári forradalom nemzedékének illúzióvesztése, „kijózanodása" idején.

Korunk uralkodó vonása természetesen nem a szocializmusból, hanem a kapitalizmusból való tömeges és végleges kiábrándulás. Kérdése azonban a kommunisták mai problémáira vonatkozik. Nos, a kommunista értelmiség problémázgató, útkereső, időnként illúziókat kergető, máskor kiábrándult hangulatának a tőkés- és a szocialista országokban sokféle oka, gyökere van. Nyilvánvalóan oka az is, hogy az elmúlt évtizedben a nemzetközi életet a politikai szférában a kommunista mozgalom megosztottsága és az imperializmus offenzívája jellemezte. Ha ennek alapvető okát keressük, ostobaság lenne pusztán azt mondani, hogy az imperializmus az oka mindennek, az imperializmusnak sikerült szakadást és harcot előidézni a kommunista mozgalomban. Nem kisebb ostobaság lenne egyszerűen ennek a fordítottját állítani, beérni azzal a magyarázattal, hogy tudniillik az elmúlt évtizedben az imperializmus azért ért el taktikai sikereket, mert

a kommunista mozgalom megoszlott. Az igazi kérdés nyilvánvalóan az, miért oszlott meg a kommunista mozgalom. A dolgot nem lehet egy-két ötlettel megmagyarázni. Nem nehéz elsorolni a kommunizmus egy-két súlyos mulasztását. Mert igaz ugyan, hogy például elmulasztottuk a második világháború utáni modern kapitalizmus mélyreható elemzését. Ebből azonban nem lehet közvetlenül megérteni, miért követtük el a szocializmus építésében a XX. kongresszus óta feltárt hibákat. Elvont és üres spekuláció egy-két részleges összefüggés alapján, de a problémakör egészéből kitépve, olyanokat állítani, hogy a szocializmus nem élt a lehetőségeivel. Mert ez igaz lehet egy-két területen, sőt elvileg igaz lehetne akár minden részterületen is, anélkül, hogy ez bizonyítaná az egész vonatkozásában, hogy a szocializmus nem élt a lehetőségeivel. Meggyőződésem, hogy a szocializmusnak egészében véve ma olyanok a lehetőségei, amilyen a tizennégy ország szocializmusa. Ezt a szocializmust egy eszményhez mérve sok kommunista értelmiségi szemlélheti kiábrándultan, s feltétlenül beletelik egy kis idő, amíg újra meg újra megtanuljuk, hogy a kommunizmus ügyét előbbre vinni csak a valóság talaján, a reális lehetőségek között választva lehet. Egészen kétségtelen, hogy sok kommunista illúzióvesztésként éli át azt a folyamatot, amely újra meg újra feltárja elkövetett hibáinkat és ezen az úton visz bennünket a reális lehetőségek helyes felismeréséhez. Épelméjű embernek azonban nem juthat eszébe olyasmi, hogy ez a folyamat azonos a polgári forradalmak nemzedékének illúzióvesztésével. Egyszerűen tény, hogy a kommunisták minden nemzedékének megvan a maga „nem egészen ezt akartuk"

érzése. Hiszen a 17-es, 19-es kommunisták egyszeri világforradalmat akartak, a 45-ös kommunisták egy-két évtized alatt felépült szocializmust, és így tovább. Nyilvánvaló, hogy ezekben az elképzelésekben jó adag illúzió is volt, hiszen ma már tudjuk, hogy 1917-tel a világforradalmi folyamat csupán megkezdődött, s folytatása meglehetősen változatos formákban megy végbe, a szocializmus építése is csak megkezdődött, ahogy mondani szoktuk, *alapjainak lerakásáról* számolhatunk el, a szocializmus építésének *befejezése,* tehát a szocializmus felépítése azonban olyan kérdés, amelynek „határidejét" újra meg újra elhalasztjuk.

Ez a tény a szocializmus utópia jellegét hangoztató jámbor kiábrándultak nézetét látszik alátámasztani, hogy ugyanis a szocializmus illuzórikus célkitűzés, amely évtizedről évtizedre mind „prózaibban" realizálódik a társadalmi közegben.

Szó sincs róla. Csupán illuzionisztikusnak ismertük fel és minősítettük elgondolásaink néhány elemét. S ezeknek az utópisztikus elemeknek a kiselejtezése útján alakítjuk ki mind reálisabb, tehát igazibb és humanisztikusabb, mindinkább hús-vér képünket arról a szocializmusról, amelyet építünk. Nem igaz ugyanis, hogy 17 és 19 kommunizmusképe humanisztikusabb volt, mint a most alakuló képünk. Nem lehetett az, hiszen jóval elvontabb volt, a fél évszázaddal korábbi állapotokhoz kötődött, s elvontságából meglehetősen sima, jóformán észrevétlen út vezetett a sztálini korszak torzulásaihoz. A kommunizmus elvont-

ságának leküzdése a folyamat lényege, s nagyon jó, hogy eközben megszabadulunk egynéhány illúziónktól. Eléggé természetes dolog, hogy ennek a folyamatnak a fordulópontjain akadnak, akik magától a kommunizmustól szabadulnak meg – ám a helyükbe, mint eddig is, mindig kommunistákká lesznek mások, olyan emberek, akik a valóság talaján képesek állni a valóság megváltoztatásáért vívott harcban is. A kommunisták nagy többsége pedig úgy marad kommunista, hogy bizonyos értelemben „ránevelődik" a valóságra, éppen nem azért, hogy azzal megbékéljen, hanem hogy megváltoztatásának reális lehetőségeivel élhessen. Nem a valóság prózájára nevelődik rá, mint a polgári forradalmak nemzedéke, hanem a valóság megértésére, hogy valóságosan megváltoztathassa azt. A kommunisták egymást követő nemzedékeinek „nem egészen ezt akartuk" érzésén gúnyolódjanak csak a mindenkori renegátok és a burzsoázia apologétái, nekünk ezt az érzést nincs okunk eltitkolni, mert hiszen további orientációnk és cselekvésünk legfontosabb érzelmi alapja.

Lenin volt az, aki a szocializmus építésének ezzel a problémájával először nézett szembe. Jóformán a szovjethatalom első napjaitól fogva szembe kellett néznie saját maga, és főleg munkatársai etikai, kultúrfilozófiai, gazdasági, politikai stb. illúzióival. 1923-ban, halálos ágyán pedig, amikor azt mérlegelte, mit ért el néhány év alatt a szovjethatalom és milyen fő feladatokat hagy örökbe munkatársainak, úgy találta, hogy politikai tekintetben a szovjethatalom eredményei óriásiak, a szocializmus oroszországbeli építésének politikai előfeltételei meg vannak teremtve, a továbbfejlődéshez azonban a *kulturális forra-*

dalom hosszú történeti időszakára van szükség. Így például szerinte még a parasztság szövetkezetekbe tömörítésének is előfeltétele, hogy az orosz paraszt „művelt kereskedő" legyen, írni-olvasni tudjon, az iparosításnak pedig a technikai kulturáltság emelése az előfeltétele, és így tovább. Lenin tehát nem ábrándult ki a szocializmusból, még a szocializmus „egy országban való" építésének realitásából sem, hanem a világ legtermészetesebb módján megkereste a közvetlen tennivalókat. Miközben általánosítva is megállapította, hogy így van ez minden nagy forradalom esetében: először a nagy, a döntő dolgok felforgatására kerül sor, ilyenformán új keretekkel cserélve fel az elavult régieket, a keretek azonban kezdetben jóformán üresek, új életformával, a mindennapok forradalmával csak hosszú, általa kulturális forradalomnak nevezett nevelő és önnevelő munka töltheti meg a politikai kereteket. A régi társadalom megdöntésekor először szükségképpen elvontan tör a jövő felé az emberi akarat, elvont messzeségbe rugaszkodva a gyűlölt régitől, s ennek így is kell lennie, mert mindenekelőtt meg kell teremteni az új társadalom építésének formai, politikai előfeltételeit. A megteremtett és megvédett előfeltételek bázisán a szocializmus voltaképpeni építése már nem politikai, hanem kulturális forradalom. E kulturális forradalom időről időre természetesen elvezet a politikai formák reformjához, hogy az új formák ismét újabb tartalmak fejlődését segítsék elő. Úgy gondolom, ez a szocializmus belső dialektikájának, saját mozgásának legáltalánosabb törvénye, amelynek kibontakozása ma még csak korlátozottan lehetséges, hiszen a szocializmus tudatos építése ma még

csak tizennégy országban van napirenden. E dinamika igazi kibontakozása akkorra várható, amikor világméretekben folyik majd a szocializmus építése. Mégis, ma is, az imperializmussal való napi konfrontálódás körülményei között is, a szocializmus mai helyzetében is, kicsiben, tompítottan, a kapitalista környezettől befolyásoltan, de mégiscsak észrevehetően megmutatkoznak a dinamika általános körvonalai, mint ahogy megmutatkoztak már Lenin számára is. A szocialista országok többsége ugyanis lerakta a szocializmus alapjait. Hogy ezen pontosan mit kell érteni, arról lehet vitatkozni. De elfogadhatjuk a fogalom hagyományos értelmezését is, amely szerint a szocializmus alapjainak lerakása: az ipar államosítása és a mezőgazdaság szövetkezetesítése. Mi a szocialista tehát országainkban? Szocialista az állam, valamint a gazdaság döntő szektorainak szervezeti formája. A szocializmus továbbfejlesztésének az lenne vajon a soron következő feladata, hogy például megszüntesse az elenyésző nagyságú kispolgárságot? Nyilvánvalóan nem. Hanem mindenekelőtt az, hogy a politikai és szervezeti formákat valóban szocialista tartalom töltse meg. Ezért gondolom, hogy a most következő szakasz fő feladatai nem elsősorban politikaiak, hanem kulturálisak.

Megbocsásson, de például itt és most, a mai Magyarországon nem a kulturális célt hangsúlyozzuk, hanem sokkal inkább a politikait: a szocialista demokrácia fejlesztését, és a gazdaságit: az új mechanizmust.

Beszéljünk hát Magyarországról. Az új gazdasági mechanizmus lényege nem az, mint sokan gondolják, hogy a voluntarista-bürokratikus irányítás helyét átveszi a piac önkénye, hanem ellenkezőleg, hogy igen jelentős mértékben kiszélesedett a gazdasági döntésre jogosultak és kötelezettek köre. Talán nem tévedés, ha azt mondom: az új gazdasági irányítási rendszer bevezetése óta a gazdasági vezetők nem olyan önállóak és bátrak a döntéseikben, mint amilyenek lehetnének, sőt mint amilyeneknek lenniük kellene ahhoz, hogy ez a mechanizmus igazán jól működjék. Véleményem szerint azért, mert *kultúrájukból* ma még hiányzik a döntésképesség. Vannak, akik a politikától még valami újabb látványosságot várnak az új gazdasági mechanizmus jobb működésének érdekében. Lehet, hogy van is még jó néhány gazdaságpolitikai tennivaló, de úgy gondolom, a szó szűkebb értelmében vett politika alapjában véve megtette a magáét: nemcsak biztosította a döntési jogot meglehetősen széles körben, hanem olyan gazdaságirányítási rendszert vezetett be, amelynek mechanizmusa maga követeli meg a döntések vállalását, vagy éppen az egyszer hozott döntés megváltoztatásához szükséges rugalmasságot. Vagy vegyük a párt politikájának másik alapvető programját, a szocialista demokratizmus fejlesztésének programját. Igaz-e vajon, hogy a szocialista demokratizmus fejlesztésének feladata döntően politikai, hogy tehát a meglevők helyett új szervezetekre, új politikai formákra van szüksége a demokráciának? Valószínű, hogy itt is van politikai tennivaló is. De ha józanul nézünk szembe a szocialista demokratizmus problémáival Magyarországon, lehetetlen nem észrevenni, hogy az embe-

rek nagy tömegei a demokratizmus ma biztosított lehetőségeinek is csupán kis százalékával élnek. Az emberek nagy része nálunk demokratikus jogaival ma még egyszerűen nem tud élni: vagy nem él velük, vagy visszaél velük. A jogokkal való nem élés és visszaélés között senkinek sem könnyű eltalálni azt a harmadikat, amelyet egy nép, egy nemzet számára könnyen és szokásszerűen eltalálhatóvá csak hosszú kulturális fejlődés tehet. Demokráciát még szocialista állam sem csinálhat demokraták nélkül. Demokratává lenni a mi viszonyaink között: kulturális forradalom. A szocializmus alapjainak lerakása után pártunk fő célkitűzései az új gazdasági irányítási rendszer bevezetése és fejlesztése, valamint a szocialista demokratizmus kiszélesítése. A kettő összetartozik, de még egymást támogatva sem mehet előre, ha e célkitűzések megmaradnak a politikai tennivalók körében. A mindennapok, az életforma forradalmasodására is szükség van, amely forradalmasodás spontán és kevésbé spontán formákban természetesen zajlik, de politikai feladat lenne nagyobb tudatosságot vinni ebbe a folyamatba. Kulturális forradalmunknak ezt a tudatosulását ezért nem csupán a párt tudománypolitikai irányelvei fejezik ki, hanem például az ifjúság problémáival és a nők helyzetével foglalkozó dokumentumok is. Lehet, hogy ezek a dokumentumok nem keltenek tömeglelkesedést, de kommunisták százezreinek figyelmét terelik olyan problémák felé, amelyek csak kisebb részben politikai, nagyobb részben kulturális problémák. A kulturális forradalom nem elsősorban a politikusok dolga, a politika csak alapjait, előfeltételeit, kereteit és bizonyos politikai mozgatóit teremtheti meg.

Azt jelenti-e ez, hogy a politika megtette a magáét, most már minden az egyes emberen múlik? A kulturális forradalomnak ez a felfogása nem a politika mindenkori apologetikája-e vajon, nem felmentése-e a politikának minden további feladat alól, az egyes emberre hárítva ezzel a felelősséget az új gazdasági mechanizmus és a szocialista demokratizmus mai és jövőbeni fogyatékosságaiért?

Úgy gondolom, nem. Mert hiszen éppen arról van szó, hogy országunk kulturális forradalmasodását a pártirányítás törekszik valóban kulturális forradalommá tenni. A mindennapok, az életforma forradalmát az egyes emberek fogják végrehajtani, de a párt – túlnyomórészt eszmei – vezetése nélkül ez aligha sikerülhetne. A kulturális forradalom igénye kisebb-nagyobb mértékben minden emberben megvan, de kommunista eszmeiségű orientáló munka nélkül az emberek könnyen beérik fél- vagy éppen áleredményekkel. A magyar falu például ma látványosan gazdagodik. Ez gazdaságpolitikánk egyik legnagyobb eredménye. És a háztáji gazdaságok óriási szerepe ellenére – a szocialista magyar falu gazdagodik. De a falu kulturális forradalmasodása túlnyomórészt spontán, egyenlőtlen és nagyon ellentmondásos folyamat marad mindaddig, amíg a vidék közművelődésének ügye nem lesz a mainál hatékonyabb formákban a helyi pártmunka része. Ha még a Központi Bizottság munkájában is előtérbe kerültek a kulturális forradalom politikai elősegítésének kérdései, mennyivel inkább kívánatos lenne ez a helyi pártszervezetek feladatkörében. Lehetséges, hogy a

jövőben a helyi pártszervezetek fő feladata a szó széles értelmében vett kulturális forradalom elősegítése és eszmei irányítása lesz majd.

Érdekes okfejtését hallgatva az a gondolat támadhat bennünk, hogy a további tennivalóknak a kulturális forradalom fogalmában való összefoglalása – különösen abban az értelmezésben, hogy a kulturális forradalom nem elsősorban politikai jellegű – a fogyatékosságokért való felelősséget áthárítja az egyes emberekre, miközben az egyes embert, különösen a fiatalságot, kitessékeli a politika mezőiről.

Az ifjúság legtudatosabb rétege látszólag valóban politizálni akar, s elégedetlensége részben abból származik, hogy úgy érzi, az országos politikába nincs komoly beleszólása. Ha azonban fiataljaink megpróbálják konkrétabban megfogalmazni, mit is akarnak voltaképpen, kiderül, hogy eszük ágában sincs a szó szűkebb értelmében politizálgatni, hanem éppen ellenkezőleg: amit teljesen érthető türelmetlenséggel valójában akarnak, az nem más, mint amit Lenin kulturális forradalomnak nevezett: a mindennapok, az életforma, a szokások forradalma. Az ifjúság különböző rétegei – a maguk módján – próbálják is csinálni ezt a forradalmat. Legnagyobb fájdalmuk, hogy úgy érzik, egyéni képességeiket nem tudják eléggé kibontakoztatni, nem tudnak „érvényesülni". Ez azonban nem speciális ifjúsági kérdés. A szocializmus nem közvetlenül és nem egyszerre szabadítja fel az egyéniséget. A kommunizmus tudatosan nem kezdi cselekvését „az egyéniség

felszabadításával", ez anarchista vágyálom. A kommunizmus mindenekelőtt az osztályelnyomástól szabadítja meg a tömegeket, és szükségképpen első – Marx szavával „még nyers" – fázisában a tömegekre és a szervezetekre támaszkodik, nem közvetlenül az egyéniségre. Ez az egyetlen útja-módja olyan politikai, gazdasági és szervezeti alapok megteremtésének, amely alapokon az egyéniség felszabadulhat.

Ma a nem politikai, hanem kulturális forradalom időszakában sokan – főleg fiatalok – szinte „visszavágynak" a politikai forradalom általuk meg sem élt korszakába, azzal a romantikus elgondolással, hogy a maival ellentétben ez a korszak volt igazán forradalmi korszak, amelyben minden egyén maximálisan kibontakoztathatta képességeit a köz javára.

Ezzel szemben a valóság az, hogy a fegyveres vagy politikai forradalomban az egyén, az egyéniség igen keveset nyom a latba. Ha fegyverek dörögnek, vagy sok ember vonul és kiabál az utcán, akkor a kezében fegyvert szorongató vagy a jelszavakat kiabáló egyén esetleg nagyon bátornak és nagynak érzi magát, de érzése csalóka, mert valójában a fegyver vagy a tömeg a nagy, a hatékony, az ütőképes, nem az egyéniség. Fiataljaink forradalmi romantikája, mint minden romantika: menekülés; a mi körülményeink között éppen az egyes ember forradalma előtt, a mindennapi élet problémái előtt való meghőkölés. Senki sem gondolhatja, hogy az egyes ember életforma forradalma könnyű dolog, ellenkezőleg, nagyon is nehéz,

s így fiatalok és nem fiatalok meghőkölése, visszariadása, tétovasága, menekülése vagy éppen megalkuvása nagyon is érthető. Az egyes ember persze saját forradalmát sem vívhatja meg a többi ember, a társadalom és a politika segítsége nélkül. Hogy a kulturális forradalom, a szocialista embereszmény néhány elvont alapelve ott olvasható a brosúrákban, az még nem teszi magától értetődővé, hogyan kell az egyénnek a maga forradalmát végrehajtania családjában, a feleségéhez, gyermekeihez vagy szüleihez való kapcsolatában, szomszédaival vagy hivatali főnökeivel való viszonyában. Aki azt hiszi, hogy Vietnamba menni vagy az utcára vonulni nehezebb és ezért forradalmárhoz méltóbb dolog, az még sohasem gondolta át alaposan, milyen nagyon nehéz forradalmat csinálni éppen a kicsiny dolgokban, amely kicsiny dolgok együttese azonban maga az egész emberi élet. Lenin ezt is rendkívüli világossággal fejezte ki 1923-ban, amikor a nagy dolgokban való forradalmiságot szembeállította a kicsiny dolgokban, a mindennapok szokásaiban való gyámoltalansággal és konzervativizmussal, ami igen gyakran éppen a nagy dolgokban való forradalmiság fonákja. Bizonyos vagyok abban, hogy az egyének kulturális életformaforradalma van olyan nehéz, sőt szerintem nehezebb is, mint a fegyveres vagy politikai forradalmakban való részvétel. A nehézség ott kezdődik, hogy az egyes ember életének tengernyi kérdésében nem is tudja, hogy választási lehetősége van. Ott folytatódik, hogy ha már választási lehetőségének tudatára ébredt, a választás csak az ő dolga lehet, senki másé. És egészen addig terjed, hogy a meggyőződése szerinti választással összeütközésbe kerül más

egyénekkel, társadalmi és politikai vagy éppen anyagi előfeltételekkel, körülményekkel.

> Ha nem elsősorban a politika feladata a kulturális forradalom, hanem az egyes emberé, és a politika mégsem hagyhatja teljesen magára az egyes embert ebben a vonatkozásban sem, akkor mit tehet mégis a politika?

Ezt a forradalmat semmiféle politikai szervezet, sőt egyetlen teoretikus sem irányíthatja részleteiben. Az olyan kulturális forradalom, amely néhány központilag kidolgozott tézist akarna rákényszeríteni az egyes emberre: karikatúrája a mindennapok, az egyén forradalmának. Ezért olyan nehéz meghatározni a Lenin elgondolta kulturális forradalom politikai tennivalóit. Ezért lehetetlen egyetlen és egységes kampánnyal kulturális forradalmat csinálni. Ennek a nem politikai forradalomnak politikai feltételeit és alapjait a mi országunkban nagyjából megteremtettnek lehet mondani. Kulturális politikánk az irányítását is türelmesen, túlzásoktól mentesen látja el. Ám gazdasági és politikai konszolidációnkkal, fejlődésünkkel együtt jár, hogy a spontán tendenciák tudatosabb és hatékonyabb befolyásolásának a feladata megnövekszik. Mit tehetne hát a politika annak érdekében, hogy megkönnyítse az egyes emberek forradalmát? A kulturális forradalom irányításának nem azokról a politikai eszközeiről beszélek most, amelyekkel eddig is éltünk, nevezetesen az életforma forradalmának anyagi feltételeiről, az iskoláztatásról stb. Itt most a napjainkban megnövekedő feladatokról lenne szó, arról, hogy mit kell tennünk most a további tudato-

sítás, a szocialista eszmeiség, a szocialista tudat fejlesztése érdekében. A kulturális politika centrális feladata lenne olyan szellemi élet kibontakozásának elősegítése, amelyben ideológiai és művészeti viták hátsó gondolatoktól és sanda szándékoktól, kicsinyességektől és klikkérdekektől mentesen zajolhatnának le, amely szellemi életben a szocialista eszmeiségű közvélemény megizmosodhatna. Természetesen országos közvéleményre van szükség, a szocializmus ügyének elkötelezettek olyan közvéleményére, amely egyrészt a modern tömegkommunikációs eszközök segítségével, másrészt a pártszervezetek útján a legszélesebb tömegekhez férhetne hozzá, nem hatalmi szóval, hanem egyszerűen azáltal, hogy megvilágító erejű érveket és szempontokat tud nyújtani az egyes emberek legsajátabb problémáihoz is.

Így talán el lehetne érni, hogy egyszer a műveletlenség és a műveletlenségből fakadó minden egyoldalúság szégyellnivaló legyen, a holtig tanulás igénye feltámadjon a „legmegállapodottabb" rétegekben is, s a kulturált szórakozás- és pihenésformák mind jobban háttérbe szorítsák a puszta időtöltést. A mindennapoknak ez a forradalma, amely már mai anyagi lehetőségeink bázisán is lehetséges lenne, de előrehaladása nagyrészt még spontán és ellentmondásos, legnagyobb támaszát és szervezőjét kétségtelenül a szocialista elkötelezettségű művészetben találhatja meg. Magas színvonalú szocialista művészetben, amely az említett szocialista közvéleménynek is mintegy az esszenciája, csúcsteljesítménye, legjobb kifejezője és leghatékonyabb eszköze egyben. A televízió és a rádió, a film, a könyv és a színház juttatja el széles tömegekhez az emberi-

ség legjobbjaitól leképezett és újjáalkotott teljes emberi életet, a politikától a mindennapok legapróbb problémáiig, a teljes emberi élet minden gyötrelmével, bűnével és nagyságával együtt, s ha valami hatékonyan mozgósíthat az életforma, a szokások átgondolására és megváltoztatására, akkor az a művészetnek ez az emberi teljessége, amelynek hatásához persze hasznosan szekundálhat az értő és érthető kritika, elemző kommentár, segítve ezzel a művészi élmény lefordítását a mindennapok nyelvére.

Tehát fő feladatunk a szocialista közvélemény és művészet bátorítása? Mintha az utópisztikus elképzeléseket tagadva, újabb utópiához jutnánk el. Nem hasonlít ez a felvilágosodás sokat emlegetett és bírált nevelési elvéhez?

Valóban hasonlít, mégpedig nem véletlenül, hanem azért, mert a legsürgősebb politikai feladatok „nyers" elvégzése után a szocializmus végre hozzáfoghat a felvilágosítók álmainak valóra váltásához. Azt hiszem, az elmúlt korszakban a felvilágosodás gondolati kincseiből igen keveset tudtunk hasznosítani, beolvasztani szocialista kultúránkba. Igen problematikus, jórészt negatív hatással volt ránk a felvilágosodás történetietlensége, voluntarizmusa. Ha azonban nem politikánkba, hanem kulturális forradalmunkba igyekszünk bevinni a felvilágosodás eszméit, nyilvánvaló, hogy pozitív módon fejtheti ki hatását például az a számtalan kiváló etikai, pedagógiai stb. eszmefuttatás és ötlet, amely a nagy felvilágosítók műveiben található. Ők *még* csak neveléssel-önneveléssel gondolták

el a kulturális forradalmat, ezért voltak utópisták; mi *már* a szocializmus építésének centrális problémáját kell hogy lássuk a nevelés-önnevelés feladatkörében. Ők még reformista álmodozók voltak, mi már reformáló forradalmárok lehetünk – legalábbis részben. Például Rousseau-t olvasni számunkra korábban inkább filozófiatörténeti tanulmány volt, ma és a jövőben azonban: kulturális forradalmunk szempontjából aktuális szükségletünk. S így van ez a régi filozófia egész nagy etikai irodalmával. Egyáltalában: az új tennivalók, a szocializmusépítés új szakaszának feladatai támasztották fel a marxista etika iránti tömegigényt. Sőt, nemcsak a marxizmus előtti filozófiát olvashatjuk ma új szemmel, hanem mai csökevényeit, a mai polgári-kispolgári filozófia olyan erőfeszítéseit is, mint például a francia egzisztencializmus vagy az amerikai „balos" szociológia. Jól tudjuk, ezeknek az irányzatoknak a döntő hibája, hogy megrekednek a mindennapi élet szintjén, s hogy ez a megrekedés politikai eltévelyedésekhez vezet. De bírálatukban nem érhetjük be ennek a megrekedésnek a leleplezésével, hanem marxista–leninista módszerünkkel és elméletünkkel nekünk is fel kell térképeznünk azt a szférát, amelyben ők megrekednek, tehát az úgynevezett mindennapi életet, mert csak így tudjuk megmutatni, hogyan lehet annak megtévesztő látszataiból, közvetlenségéből stb. „fölemelkedni", helyesebben hogyan lehet magát a mindennapi életet úgy átalakítani, hogy az ember társadalmiságát közvetlenül is tartalmazza. A társadalom fejlődése, vallotta Marx és Engels, sohasem más, mint az egyének fejlődése.

Ezekről a kérdésekről azonban mindenekelőtt tudo-

mányos színvonalú eszmecsere szükséges. A politikai tennivalók kijelölését tudományos kutatásnak kell megelőznie. Ha azután az alapos helyzetfelmérés bebizonyítja például azt, hogy a mai iskolarendszerünk és pedagógiánk már nem hatékony segítője a kulturális forradalomnak, akkor a reformokkal nem szabad késlekedni. Nem véletlenül említem éppen az iskola példáját, hiszen sokunk érzése szerint itt súlyos problémák halmozódtak fel, márpedig az iskola fogalmilag is centrális helyen áll a kulturális forradalom problémakörében, lévén az a szervezet, amely a fiatalokat éppen a kulturálódásra tömöríti. Az iskolának a jövő embereit kell formálnia. Erről és más kérdésekről most bontakozik ki érdekes vita sajtónkban. Ügyeljünk e vita tudományos színvonalára, mert csak tudományos elemzés vezethet el bennünket a tennivalók felismeréséhez.

(1970. október)

A DOGMATIZMUS VÁLSÁGA ÉS A MARXIZMUS

Sokféle vélemény hangzik el szerte a világon a marxizmusról. Egyesek válságban látják, korszerűtlennek minősítik, mások éppen ellenkezőleg: a reneszánszáról beszélnek. Kezdjük egy kényes kérdéssel. Egykori marxisták, mint például Gyilasz, leszámolnak eddigi világnézetükkel és renegáttá válnak. Vajon ez nem a válságnak, akár a megújulás válságának a jele?

Az értelmiségi körökben ma divatos kiábrándulás véleményem szerint igen sokféle lehet, egyénileg is különböző, mégis abban egy, hogy amiből kiábrándul, az csupán valami szimplifikált, meghamisított, félreértett marxizmus, amelynek Marx, Engels és Lenin elméletéhez és módszeréhez semmi köze. A kiábrándulók, mint például a saját szavai szerint börtönéveiben egy pillanat alatt megvilágosodott Gyilasz, persze azt képzelik és hirdetik, hogy jól ismerik, sőt „kiismerték" a marxizmust és rájöttek csalafintaságaira, meggyőződtek fejlődésképtelenségéről, és így tovább. Ám ha egy kicsit utánanézünk, mit is gondolnak ezek a bölcsek autentikus marxizmusnak, majdnem mindig csattanósan kiderül, hogy marxizmusnak a saját brosúraismereteiket, évtizedekkel ezelőtt beléjük súlykolt dogmatikus egyoldalúságaikat hiszik.

Ők marxistának hitték magukat. Nyilván meggyőződésből. Ma is tapasztalhatjuk, hogy különböző nézete-

ket valló emberek, esetleg egymással élesen vitázók is, egyaránt Marx örököseinek nevezik magukat. Mivel az önjellemző vallomások nem mindig megbízhatóak, előfordulhat, hogy hiedelmek állnak vitában hiedelmekkel. Hogy igazodhatunk el az ideológiai harc bonyodalmaiban? Mi a marxizmus objektív kritériuma?

Az, hogy mi a marxizmus, egyáltalán nem hit kérdése. A marxizmus mindenekelőtt: a múlt század gondolkodásának nagy teljesítménye Marx és Engels műveiben. Ezek a művek „objektumok", amelyeknek nagy többsége ma már hozzáférhető, kutatható; s ilyenformán objektív tudományos vizsgálat dönthet arról, mi a marxizmus – legalábbis elsődleges, mondjuk filológiai megközelítésben.

Nem vezet ez egy újfajta betűrágáshoz, vagyis dogmatizmushoz?

Engels azt ajánlotta, hogy a történelmi materializmust mindenekelőtt Marx munkásságában tanulmányozzák. Ezzel nem dogmatizmusra szólította fel a marxista tanok követőit, hanem arra, hogy Marx elméletét és módszerét – mielőtt róla nyilatkoznának vagy netán alkalmazni próbálnák – ismerjék meg Marx műveiből. A marxi művek tanulmányozása éppen ezért nem olyan feladat, amit mondjuk elvégez egy nemzedék és aztán megspórolja ezt a munkát a következő nemzedéknek – például úgy, hogy brosúrákban teszi számára hozzáférhetőbbé. A marxizmus világméretű terjedésének története azt mutatja, hogy az ilyen megspórolási kísérletek balul ütnek ki. A II. In-

ternacionálé teoretikusainak, majd a sztálini idők professzorainak tankönyvei többnyire nem bevezették az új generációkat a marxizmusba, hanem inkább elzárták attól, a marxi gondolat gazdagságát a maguk állítólag didaktikai szempontból indokolt egyszerűsítéseivel helyettesítve. Mint ismeretes, a II. Internacionálé álmarxizmusát félretolni és az autentikus marxizmushoz visszanyúlni Lenin nagy feladata volt. A sztálini idők tankönyveinek félretolásával Marx, Engels és Lenin marxizmusához visszanyúlni pedig a mi korunk feladata, amely a XX. kongresszustól fogva vált teljesíthetővé.

Dogmatizmus-e, bibliamagyarázat-e, hogy ilyenformán a marxizmus klasszikusaihoz mindig újra visszanyúlunk? Külsőleg valóban hasonlíthat ez a kereszténységnek a bibliához való ragaszkodására, de ne felejtsük el, hogy még a kereszténységen belül is mindig az új, a progresszív, az eretnek áramlatok igyekeztek a bibliával új és közvetlen kapcsolatot teremteni, miután megelégelték ennek a keresztény szempontból valóban fundamentális műnek a tőlük való elrekesztését a hivatásos és hivatalos bibliamagyarázók által.

Komolyra fordítva a szót: a kérdés inkább az, mit akarunk megtanulni a klasszikusok műveiből. A marxizmus–leninizmus tartalma szerint módszer. A materialista dialektika módszere. Marx, Engels és Lenin elmélete ennek a módszernek a formája. Minthogy pedig tartalom és forma egymástól eltéphetetlen, a materialista dialektika mint módszer nem emelhető ki a klasszikusok elméletéből. Igaz, hogy az elmélet romlandóbb, mint a módszer, mégis, minden módszer csak elméletben igazolódhat; az el-

mélettől elszakított módszer már nem módszer, pusztán néhány módszertani alapelv lehet, amelynek mondjuk materialista-dialektika címen való önállósítása csupán afféle bevezető lehet a marxizmus mint módszer elsajátításához. A klasszikusokhoz való visszanyúlás tehát módszerüknek elméletükben való megértését szolgálja, de sohasem jelentheti az elmélet korhoz kötött betűinek a módszertől elszakított imádatát.

A korhoz kötött forrámsűvekhez való visszanyúlás gesztusa helyett nem lenne-e célszerűbb feladat sokkal inkább a mai valóság tényeinek tanulmányozását, illetve magyarázatát szorgalmazni?

A normális ember természetesen mindig saját korának, saját életének problémáira keres magyarázatot, ilyenformán gondolkodása óhatatlanul a valóságból indul ki. Ám korunk legfrappánsabb tényeinek egyike, hogy miközben a Gyilasz-féle kiábrándulók tisztes múltszázadi, de teljesen elavult teljesítménynek vélik a marxizmust, a marxizmus–leninizmus világszerte olyan mértékű terjedésben, előnyomulásban van, amilyen mértékű hódító utat még sohasem tett. Miközben a saját dogmatizmusukból kiábrándúló értelmiségiek a marxizmus válságáról lirizálnak, Marx, Engels és Lenin műveit milliók olvassák világszerte, éppen mert a mi korunk problémáira ennek a tisztes múltszázadi módszernek és elméletnek a segítségével remélnek választ. Politikai függetlenségüket elnyert ázsiai, afrikai és dél-amerikai országok politikusai a marxizmus klasszikusainak tanulmányozásával próbálnak

eszközöket szerezni politikai programjuk kikovácsolásához.

És Európa?

Eléggé ismeretes, hogy az autentikus marxizmus keresése a mai európai értelmiségnek ismét legalább akkora szenvedélye, mint mondjuk, a húszas években volt. A Gyilaszféle kiábrándultak vakságának nyilvánvaló bizonyítéka, hogy a XX. kongresszussal megindult regenerálódási folyamatot válságnak nézik, és nem veszik észre, hogy a marxista gondolat éppen azóta indult új és eddig legnagyobb hódító útjára az egész világon. Amikor Gyilasz úgy véli, hogy a marxizmus mint ideológia Sztálin idejében volt világszerte a leghatékonyabb, ugyanazt mondja, mint a sztálini korszak néhány visszasírója, elárulva ezzel, hogy a marxizmusról, ideológiáról, satöbbiről formált nézetei ma is ugyanazok, mint „sztálinista" vezető korában; hogy tehát a marxizmust bírálva voltaképpen korábbi önmagától akar – sikertelenül – megszabadulni. (Törekvésük ebben a formában, megítélésem szerint, a pszichopatológia körébe tartozik, és mint ilyen, magánügy.) A kiábrándulók tehát egyáltalában nem a tények nyomására ábrándulnak ki, ellenkezőleg, a tényeknek fordítanak radikálisan hátat, amikor megvilágosodásaikról írják költeményeiket.

Az olyan gondolati teljesítményekhez való újra meg újra szükséges visszanyúlást, amilyen teljesítmény klaszszikusaink életműve, egyáltalán nem a dogmatizmus gesztusának látom, hanem a világ legtermészetesebb dolgá-

nak; miként azt is, hogy az emberi gondolkodás korábbi eszközeihez fordulunk, hogy korunk új problémáit ne puszta kézzel, illetve üres fejjel közelítsük meg. Visszanyúlunk Arisztotelészhez is, a felvilágosítókhoz is, a jó öreg Hegelhez is. Ha egyén és politikai közösség mai problémái komolyan érdekelnek bennünket, egyszerűen nem nélkülözhetjük Arisztotelészt sem. Ha ember és természet mai, sőt jövőbeni problémáiról tudományosan akarunk gondolkodni, Rousseau-t elolvasni kötelességünk. Az emberi gondolat nagy teljesítményei sohasem válnak pusztán történelmi dokumentumokká, aktualitásukat mindig megőrzik, minden új kor problémái szemszögéből egyre több tanulsággal szolgálnak. És mennyire inkább így van ez a marxizmus klasszikusainak teljesítményével, amely igenis a *mi* korunk, tudniillik a világkapitalizmus leküzdése korának mindmáig legnagyobb műve. A marxizmus klasszikusait még egy olyan távoli korban is olvasni fogják, amikor elméletüket természetszerűleg sokkal történelmibbnek fogják érezni, mint ma érezhetjük. Tudományos szempontból egyszerűen nevetséges azt állítani, hogy a marxi–lenini elmélet elavult volna egy olyan korban, amelynek gazdaságilag még túlnyomó, politikailag pedig cseppet sem veszélytelen egyik ereje a kapitalizmus. Azokkal a primitív (vagy polgári apologetikus) teóriákkal, amelyek szerint a mai kapitalizmus már nem is kapitalizmus, voltaképpen nem is lehet vitatkozni. Mert hiszen, hogy a kapitalizmus micsoda, ezt a kérdést tudományosan éppen Marx életműve válaszolta meg. S aki ezt az életművet ismeri, az tudja, hogy Marx a múlt századi tendenciák alapján is következtetni tudott a

mai kapitalizmus számtalan vonására. Marx Károly, ez a múlt századi tudós, aki soha életében nem repült, soha életében nem volt moziban, nem hallgatott rádiót és nem nézett televíziót, megtámadhatatlan logikával írta le a kapitalizmus lehetőségeként a mai úgynevezett tudományos-technikai forradalmat. Nem azért, mert zseni volt vagy éppen próféta, mint Gyilasz mondja, hanem mert tudós volt, aki az egész megelőző gondolkodás eredményeivel közelített kora tényeihez, s így azokat a világtörténelmi mozgás mozzanataként fejthette meg a messzi jövőbe nyúló érvénnyel.

Nem lehetséges-e, hogy a „kiábrándulás" értelmiségi divatjában szerepet játszhatnak a XX. kongresszus utáni társadalmi és politikai valóság bizonyos elemei is?

Egészen természetes, hogy a dogmatikusok e kiábrándulási divatjának közvetlen kiváltója az elmúlt egy, másfél évtized valósága. A XX. kongresszussal ugyanis szerintem a kommunista mozgalom és ideológia egész sor dogmatikus illúziójának felszámolása kezdődött meg, helyesebben egy olyan illúziókat felszámoló mechanizmus indult el, amely az eközben keletkező újabb illúziókat – egyebek közt a XX. kongresszussal kapcsolatosakat – is felszámolni törekszik. A szocialista valóság e folyamatának bizonyos szempontból alighanem az a lényege, hogy egyre inkább a reális lehetőségekre igyekszünk építeni közvetlen célkitűzéseinket, hogy valóban időtálló, reális bázisokat teremthessünk a majdani világkommunizmusért vívott harc számára. A kommunizmusnak ez az önbírálaton át

vezető regenerálódása a javíthatatlan dogmatikusok szemszögéből tekintve nem más, mint a kommunista „eszmények" feladása, opportunista behódolás, szövetkezés a kapitalizmussal. Mivel néhányszor emlegettük Gyilasz nevét, megjegyzem, hogy most nem róla van szó, és nem is az általa képviselt kiábrándultak táboráról, nem a renegátokról, hanem azokról a doktrinérekről, akik többnyire valószínűleg szubjektív jóhiszeműséggel, valóban a kommunizmus „eszményét" féltik a valóságtól.

Nos, ha ezek az emberek nem ismerik Marx és Engels gyakorlati politikai tevékenységének nagyfokú realizmusát és hajlékonyságát, egyszóval a tevékenységükben gyakorlattá lett forradalmi dialektikát a maga egész gazdagságában, legalább arra gondolhatnának, milyen hallatlanul rugalmasan választotta meg Lenin az akkor és ott megfelelő politikai eszközöket és formákat. Sőt, Lenin politikai gondolkodásának fejlődésében való tanulmányozása plasztikus képet nyújthat egy olyan folyamatról, amelynek fő vonása éppen az, hogy Lenin először a századforduló orosz ideológiáinak fellegeiből az orosz valóság tanulmányozására orientálta a forradalmi erőket, megteremtve a harc hatékony szervezeti formáit is, majd a Nagy Októberi Forradalom világtörténelmi tettével természetszerűleg velejáró illúziókat igyekezett egymásután szertefoszlatni, helyesebben reális célkitűzéssé változtatni. Csak gyógyíthatatlan doktrinérek mondhatják, hogy a Párizsi Kommün vagy az 1919-es Magyar Tanácsköztársaság valamiféle „kommunista eszményhez" közelebb állott, mint a mai Szovjetunió és a kelet-európai szocialista országok. De legalább azt gondolnák meg

ezek az álmodozók, hogy a párizsi és a magyar kommunista hatalom néhány hónapig tarthatta csak magát, az oroszországi szovjet hatalom és később a támogatásával létrejött kelet-európai rezsimek pedig fennmaradtak és fennmaradnak, és e fennmaradásuk nem csupán a nagy természetnek köszönhető, hanem elsősorban éppen annak a lenini realizmusnak, amely ezt a kommunizmust – egészében véve – minden végzetes tévedéstől megóvta. Akik ma a Szovjetunió és a szocialista országok reformkísérleteit valamiféle kapitalizálódásnak mondják, legalább azt meggondolhatnák, hogy Lenin egyik, azóta legfényesebben beigazolódott gondolati lépése a szövetkezeteszme fölvetése volt, és e lépéssel egycsapásra elvette a szövetkezet gondolatát a reformista szociáldemokráciától és az anarchizmustól. Mégpedig korántsem napi politikai ötlettel, hanem elméletileg végiggondolva, hogy egészen mást jelent szövetkezetesítést hirdetni a proletárhatalom megteremtése előtt és után. Véleményem szerint ugyanígy vette el a reformizmustól a reformpolitikát is, bebizonyítva, hogy a hatalom megragadása után a forradalmi politika – belsőleg tekintve – reformpolitika. Talán fölösleges is hozzátenni, hogy a szocialista országok mai gazdasági reformkísérleteinek módszertani szempontból máig gondos tanulmányozást igénylő modellje a lenini NEP.

Mivel magyarázható mégis, hogy míg az 1917-es orosz forradalom hatására Európában forradalmi fellendülés kezdődött, ami a harmincas évekre is átterjedt, és többek között a spanyol polgárháborúban nyilvánul meg –

addig újabban Európa csendes. Ha csak az 1968-as diáklázadásokat nem tekintjük forradalmi kezdeményezésnek.

A 68-as diáklázadásokat nem lehet forradalmi hullámnak felfogni – ezek inkább lázadáshullámok, egyebek közt éppen a nyugat-európai forradalmi apály okozta pszichózisból eredően. Ugyanez a pszichózis teszi érthetővé, hogy sok nyugat-európai baloldali értelmiségi ma az ázsiai és latin-amerikai mozgalmakra tekint, s onnan vár valamiféle világforradalmi indítást. Ezzel kapcsolatban gyakran mondják, hogy a világforradalmi mozgalom központja Angliából először Franciaországba, onnan Németországba, onnan Oroszországba, onnan végül Kínába tolódott át. Véleményem szerint ez a folyamatos keletre tolódás sematikus kép, amelyet bárki könnyűszerrel folytathat úgy, hogy a centrumot áthajóztatja a Csendes-óceánon Amerikába, majd onnan ismét Európába és Afrikába is. E geográfiai elgondolással szemben a történelmi alapokon bekövetkezett Kelet felé tolódás Oroszországig igaz. De aki nem a földgömb kerekségével, hanem történelmi-társadalmi elemzéssel akarja feltárni e folyamat lényegét, annak szembe kell néznie a ténnyel, hogy Oroszország földrajzilag is, de gazdasági-társadalmi alakulata szempontjából is – Lenin kifejezésével – „félig európai, félig ázsiai ország" volt, amelynek nem ázsiai, hanem európai részében zajlott le a világ első győztes szocialista forradalma. Következésképpen a világforradalom központja a Nagy Októberi Forradalommal nem tolódott el Ázsiába, csupán Európa perifériájára, Európa és Ázsia egy, a for-

radalom szempontjából különösen szerencsés határterületére, ahogyan egyébként hasonló eltolódás jellemzett eddig kivétel nélkül minden társadalmi formációváltást a történelemben. (Az Egyiptom és Mezopotámia szempontjából perifériális jelentőségű görög szigetvilág, a római birodalmiság szempontjából perifériális Gallia, a kontinentális szempontból félreeső Anglia – és sorolhatnánk tovább a példákat.) Mint ismeretes, a Nagy Októberi Szocialista Forradalom győztesei a világforradalom további terjedését először egy európai forradalomtól várták. Az európai forradalmak bukása után Lenin különös figyelmet szentelt Ázsiának, mint a proletárforradalom *szövetségesének*. Európa felé a második világháború adta lehetőség bázisán tehetett fontos lépéseket a kommunizmus. Hogy további lépéseink Európában hol és mik lesznek, arról fantáziálgatni nem a kommunisták dolga. A mi dolgunk a marxizmus–leninizmus módszerével ismerni fel és aknázni ki mindig a *reális* lehetőségeket.

Az illúziók felszámolásának gyakorlati módja nem látszhat-e az ázsiai népek, de akár az európai „új baloldal" szemszögéből a kapitalizmushoz való közeledésnek?

Fejlődésünknek ez a megítélése véleményem szerint sokféle okból teljesen érthető, nyugaton és keleten egyaránt a forradalmi türelmetlenség magyarázza. A marxizmus problémáira szűkítve a kérdést, ugyancsak azt kell mondanom, hogy teljesen érthető – a dogmatikus álláspontból. A dogmatikus álmarxizmus ugyanis a kispolgári utópiz-

mushoz és anarchizmushoz hasonlóan mindig úgy egyszerűsítette le magának a világtörténelmi fejlődés marxi elméletét, hogy abban a bizonyos öt alapformációban az ötödik, a kommunizmus egyszerűen a megelőző négy mellé illeszkedett ötödikként. Marx, Engels és Lenin azonban a kommunizmust sohasem mint egy ötös sor egyik tagját gondolta el, hanem éppen azzal különböztette meg minden előző formációtól, hogy ez a társadalom képes először örökbe fogadni és minden egyén számára hozzáférhetővé tenni az egész megelőző történelmi fejlődés minden értékét. Az avantgardista illúziókkal való leszámolás mai folyamatát a marxizmus klasszikusai mint az eredeti elgondolásukhoz való visszatérés progresszív folyamatát üdvözölnék. Ismeretes például, hogy fegyveres forradalmat sem Marx, sem Engels, sem Lenin nem akart tisztán önmagáért. Ellenkezőleg, a fegyveres forradalmat és polgárháborút olyan katasztrófának tartották, amelyet a kommunizmusra csak a reakció kényszeríthet rá. Saját intézményeink örökös felforgatása csupán azért, hogy mindig mozgásban legyenek, nem marxista forradalmiság. Amíg politikára egyáltalán szükségünk van – s alighanem még nagyon sokáig szükségünk lesz rá –, addig nem a politikai rendszer örökös felforgatására, hanem mindenekelőtt stabilitására van szükség, hogy a kulturális fejlődés számára biztos és nyugodt keretként szolgálhasson. Természetesen ott és amikor ez a keret emberi-társadalmi fejlődésünk béklyójává lesz, megfontolt reformokra és új formák kikísérletezésére van szükség. A mai „új baloldali" avantgardisták szerint a szocialista országok túlságosan megállapodottak. Ez a hiedelem minden mélyebb

történeti bepillantás hiányáról tanúskodik. A szocialista világnak ugyanis fennállása óta még sohasem volt olyan évtizede, amikor a kapitalizmussal vívott közvetlen politikai, vagy éppen fegyveres harc sürgető kényszerfeladataitól mentesen saját belső problémáinkra koncentrálva folyhatott volna az új valóság berendezése, csiszolása, az új erkölcsök, az új kultúra meggyökereztetése, fejlesztése. Nem egyszerűen arra gondolok, hogy a szocializmusnak nem volt még békés évtizede, mert viszonylag békések voltak például a harmincas évek; ám akkor nem csupán jó szokások és emberi tulajdonságok honosodtak meg a Szovjetunióban, hanem sajnos egy sereg egyáltalában nem kommunista módszer és emberi vonás is. Azt hiszem, a XX. kongresszus óta eltelt időszak az első olyan szakasz a szocializmus történetében, amelyben a szovjet állam ereje biztosítja azt a stabilitást, amelyre a fennálló szocializmusnak és ezért a világkommunizmus ügyének életbevágóan szüksége van. Az SZKP XXIV. kongresszusa is nyilvánvalóan ezt a stabilitáspolitikát erősítette meg, amelynek bázisán folytatódhat a lenini értelemben vett kulturális forradalom. E kulturális forradalomban pedig igenis egyre fokozódó mértékben vesszük át, tesszük magunkévá az egész emberiség felhalmozott értékeit, úgyhogy ebben az értelemben „közeledni" más, fejlett kultúrákhoz, valójában egyet jelent kommunizmusunk kiteljesedésével a marxizmus klasszikusainak elgondolása szerint.

(1971. június)

TARTALOM

A szocializmus dialektikájához [5]
Egyén és közösség [63]

Függelék

Lenin és a kulturális forradalom [161]
Engels a filozófia jövőjéről [185]
Három beszélgetés [193]

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója
Szerkesztette: Tomori Lajos
A borító Kolosváry Bálint munkája
Műszaki vezető: Szécsi Andor
Műszaki szerkesztő: Székffy Gyula
A szedést 1973. december 20-án kezdték meg.
Megjelent 1974. május 20-án, 6000 példányban
Terjedelme: 12 (A/5) ív

73.9078/1/3512 – Zrínyi Nyomda, Budapest –
Felelős vezető: Bolgár Imre vezérigazgató

17,— Ft